TAHAKKÜM VE DİRENİŞ SANATLARI

GİZLİ SENARYOLAR

J.C. SCOTT



İngilizceden çeviren: Alev Türker

AYRINTI

JAMES C. SCOTT

Scott 1936'da New Jersey'de doğdu. Halen Siyaset Bilimi profesörü olduğu Yale Üniversitesi'nde Güneydoğu Asya Siyaseti, Köylü Siyaseti, Güçsüzlük ve Bağımlılık, Siyasal Antropoloji, Siyasal Gelişme Teorileri, Karşılaştırmalı Siyaset ve Azgelişmiş Ülkelerin Siyaseti konularında dersler veriyor. *Peasant Studies* ve *Theory and Society* dergilerinin yazı kurulu üyesi. Ayrıca Amerikan Siyaset Bilimi Derneği, Demokratik Sosyalist Örgütlenme Komitesi, Filipinli Halkların Dostları Derneği ve Asya İncelemeleri Derneği gibi kuruluşlarda faaliyet gösteriyor.

1978-1980 yılları arasında bir Malaya köyünde saha araştırması yaparak köylü direnişinin gündelik biçimlerini inceledi. Güneydoğu Asya'da yoksulların ve köylülerin yürüttükleri direnişi konu alan bir çok makalesi var.

BAŞLICA KİTAPLARI: *Political Ideology in Malaysia: Reality and the Beliefs of an Elite* (1968; Malezya'da Siyasal İdeoloji: Gerçeklik ve Elit Sınıfın İnançları), *Comparative Political Corruption* (1971; Kıyaslamalı Siyasal Yozlaşma), *The Moral Economy of the Peasant: Subsistence and Rebellion in Southeast Asia* (1976; Köylünün Ahlâki Ekonomisi: Güneydoğu Asya'da Geçim ve İsyan), *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance* (1985; Zayıfın Silahları: Köylü Direnişinin Gündelik Biçimleri) ve *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts* (1990; Tahakküm ve Direniş Sanatları: Gizli Senaryolar).

Ayrıntı: 126
İnceleme dizisi: 65

Tahakküm ve Direniş Sanatları
Gizli Senaryolar
J. C. Scott

İngilizceden çeviren
Alev Türker

Yayıma hazırlayan
Tuncay Birkan

Kitabın özgün adı
Domination and the Arts of Resistance
Hidden Transcripts

Yale University Press/1990
basımından çevrilmiştir

Kapak illüstrasyonu
Hideo Ito / Big Carp

Kapak düzeni
Arslan Kahraman

Düzelti
Memet Celep

Basıma hazırlık
Renk Yapımevi Tel: (0 212) 516 94 15

Baskı ve cilt
Mart Matbaacılık Sanatları Tel: (0 212) 212 03 39-40

Birinci basım
Ekim 1995

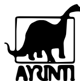
ISBN 975-539-109-6

AYRINTI YAYINLARI
Piyer Loti Cad. 17/2 34400 Çemberlitaş-İstanbul Tel: (0 212) 518 76 19 Fax: (0 212) 516 45 77

J. C. Scott

TAHAKKÜM VE
DİRENİŞ SANATLARI

GİZLİ SENARYOLAR



İÇİNDEKİLER





"Akıllı köylü, büyük efendinin karşısında yerlere kadar eğilir; ama sessizce osurur."

ETİYOPYA ATASÖZÜ

Toplum birçok yüzü ve gizli potansiyelleri olan çok gizemli bir hayvandır... ve toplumun belirli bir anda gösterdiği yüzünün tek gerçek yüzü olduğuna inanmak tam bir miyopluktur. Halkın ruhunda uyuklayan tüm potansiyelleri hiçbirimiz bilemeyiz.

VÁCLAV HAVEL, 31 Mayıs 1990

Moorestown Dostları Okulu İçin

ÖNSÖZ

Bu kitabın ardındaki düşünce, bir Malaya köyündeki sınıf ilişkilerini anlamaya yönelik ısrarlı ve oldukça yavaş ilerleyen çabalarımın bir sonucu olarak gelişti. Toprak alışverişlerine, ücret oranlarına, toplumsal itibarlara ve teknolojik değişime ilişkin farklı farklı öyküler duyuyordum. Köylülerin çıkarları farklı farklı olduğu için bu tek başına o kadar şaşırtıcı değildi. Daha rahatsız edici olan nokta, bazı köylülerin zaman zaman kendileriyle çelişmeleriydi! Çelişkilerin, özellikle daha yoksul ve ekonomik açıdan daha ba-

ğımlı olan köylülerde ortaya çıktığını anlamam biraz zaman aldı. Bu açıdan bağımlılık da yoksulluk kadar önemliydi, çünkü hem tutarlı hem de bağımsız görüşler dile getiren oldukça özerk yoksullar da vardı.

Ayrıca çelişkilerin duruma göre değişen bir mantıkları vardı. Meseleyi yalnızca sınıf ilişkileriyle –bir çok meseleden biri– sınırladığım zaman, yoksullar sanki zenginlerin huzurundayken bir türkü, yoksulların arasındayken başka bir türkü tutturuyorlardı. Zenginler de yoksullar arasında başka türlü, kendi aralarında başka türlü konuşuyorlardı. En büyük fark buydu; konuşan grubun tam bileşimine ve tabii ki söz konusu meseleye bağlı olarak daha ince başka ayrımlar da fark ediliyordu. Kısa bir süre sonra, bir söylemi başka bir söylem karşısında denetleyebildiğim çerçeveler aramayı ya da yaratmayı denemek için bu toplumsal mantığı kullanmaya başladığımı, deyim yerindeyse nirengi noktalarını belirleyerek araştırılmamış topraklara doğru yolumu açtığımı fark ettim. Benim sınırlı amaçlarım açısından yöntem oldukça iyi işledi ve sonuçlar *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance* (Yale University Press, 1985) adlı kitabımda, özellikle s. 284-89'da yayımlandı.

İktidar ilişkilerinin *Malayalılar arasındaki* söylemi nasıl etkilediğini daha yakından incelemeye başladıktan sonra, üzerimde bazı önemli açılardan iktidar sahibi olanların karşısında kendi sözcüklerimi nasıl ölçtüğümü fark etmem uzun sürmedi. Ve ihtiyatsızlık anlamına gelebilecek tepkilerimi bastırmak zorunda kaldığım zaman, genellikle söylenmemiş düşüncelerimi *dile getirebileceğim* birini bulduğumu gözlemledim. Bu bastırılmış konuşmanın arkasında neredeyse fiziksel bir basınç vardı. Öfkemin ya da infialimin basiretimi alt ettiği nadir durumlarda, misilleme tehlikesine karşın bir keyif duygusu yaşıyordum. Ancak o zaman, üzerinde iktidar sahibi olduğum kişilerin kamusal tavırlarını neden itibari değerleriyle ele alamayacağımı tam olarak değerlendirebildim.

İktidar ilişkilerine ve söyleme dair bu gözlemlerin herhangi bir özgünlüğü olduğunu kesinlikle iddia edemem. Bunlar, uyku dışındaki saatlerinin büyük kısmını, yanlış yerde yapılan bir jestin ya da yanlış kullanılan bir sözcüğün korkunç sonuçlara yol açabileceği, iktidar ilişkilerinin ağırlığını taşıyan durumlarda geçiren milyonlar-

ca kişinin gündelik hayat içinde geliştirdiği halk bilgeliğinin ayrılmaz parçasıdırlar. Benim burada yapmaya çalıştığım, iktidar, hegemonya, direniş ve tâbiyet hakkında bize neler öğretebileceğini görmek için, bu düşünceyi daha sistematik bir şekilde ve de sebatla izlemektir.

Bu kitabın sistemini oluştururken, en ağır güçsüzlük ve bağımlılık koşullarının teşhise yardımcı olabileceği varsayımından yola çıktım. Dolayısıyla iktidarla söylem ilişkisinin en sert olduğu yerin, benim terimlerimle kamusal senaryo [transcript] ile gizli senaryo arasındaki farkın en fazla açıldığı yer olduğu öncülü temelinde, buradaki örneklerin büyük çoğunluğu kölelik, serflik ve kast tâbiyetiyle ilgili çalışmalardan alınmıştır. Anlamlı göründüğü noktalarda, babaerkil tahakküm, sömürgecilik, ırkçılık ve hatta cezaevleri ve esir kampları gibi total kurumlardan da örnekler aldım.

Bu, ayrıntılı, olumsal ve tarihsel olarak temellendirilmiş bir analiz değildir; küçük bir Malaya köyüne ilişkin araştırmam zorunlu olarak öyleydi. Eklektik ve şematik tarzıyla, postmodernist çalışmanın birçok kuralını ihlal eder. Postmodernizmle ortak noktası, bir metnin ya da söylemin doğruluk değerinin kararlaştırılacağı hiçbir toplumsal mevkinin ya da analitik konumun olmadığı inancıdır. Ayrıntılı bağlamsal çalışmanın teorinin can damarı olduğuna inandığım halde, odağımız yapısal benzerliklerle daraltıldığında, kültürler ve tarihsel dönemler üzerinden yararlı bir şeyler söylenebileceğine de inanıyorum.

Burada izlediğimiz analitik strateji, yapısal olarak benzer tahakküm biçimlerinin, bir tür aile benzerliğine sahip oldukları öncülünden yola çıkmaktadır. Bu benzerlikler kölelik, serflik ve kast tâbiyeti örneklerinde oldukça açıktır. Her biri emek, mal ve hizmetlerin tâbi konumdaki bir halktan temellük edilmesini sağlayan kurumsallaşmış bir düzenlemeyi temsil eder. Normal olarak bu tahakküm biçimlerinde tâbi konumdaki grupların hiçbir politik ya da sivil hakları yoktur ve statüleri doğumla belirlenir. Toplumsal hareketlilik, pratikte değilse bile prensipte yasaktır. Bu tür tahakkümü gerekçelendiren ideolojiler, tabakalar arasındaki kamusal teması düzenleyen bazı ritüellerde ya da görgü kurallarında ifadesini bulan, resmi astlık ve üstlük varsayımlarını içerir. Belli ölçüde kurumsallaşmış olmasına karşın, efendi ile köle, toprak sahibi ile

serf, yüksek kasttan Hindu ile parya arasındaki ilişkiler, üst'ün keyfi ve kaprisli davranışlarına büyük serbestlik tanıyan kişisel hâkimiyet biçimleridir. Bu ilişkilere değişmez bir şekilde bir kişisel terör –keyfi dayaklar, cinsel vahşet, hakaretler ve herkesin önünde aşağılamalar biçimini alabilen bir terör– öğesi girer. Örneğin bir köle böyle bir muamele görmeyecek kadar şanslı olabilir; ama bunların onun da başına *gelebileceğini* kesin olarak bilmesi, tüm ilişkiyi istila eder. Son olarak, böylesine büyük ölçekli tahakküm yapılarında tâbi konumda olanlar hâkim olanın dolaysız denetiminin dışında oldukça geniş bir toplumsal varoluşa sahiptirler yine de. İlkesel olarak, ortak bir tahakküm eleştirisinin gelişebildiği yer böyle yalıtılmış çerçevelerdir.

Betimlenen yapısal akrabalık, analitik olarak savunmayı umut ettiğim türden bir tez için temeldir. Kölelerin, serflerin, paryaların, sömürgeleştirilmiş ve boyun eğdirilmiş ırkların değişmez nitelikleri paylaştıklarını ileri sürmek, yapmak isteyeceğim en son şeydir. Bu tür özcü iddialar savunulamaz iddialardır. Ancak benim ileri sürmek istediğim, tahakküm yapılarının karşılaştırılabilir biçimlerde işledikleri gösterilebildiği ölçüde (diğer her şey eşit olduğunda), bu yapıların genel olarak karşılaştırılabilir olan direniş tepkilerini ve modellerini de aydınlatabilecekleridir. Köleler ve serfler normal olarak tâbiyetlerinin koşullarına açık açık itiraz etmeye cesaret edemezler. Bununla birlikte perde arkasında, iktidar ilişkilerinin resmi senaryosuna sahne arkası muhalefetin dile getirilebildiği toplumsal bir alanı yaratmaları ve savunmaları muhtemeldir. Bu toplumsal alanın alacağı özgül biçimler (örneğin, dilsel kılık değiştirmeler, ritüel kodlar, meyhaneler, panayırlar, köle dininin "mahrem kameriyeleri") ya da muhalefetin özgül içeriği (örneğin geri dönecek bir peygamber umutları, büyü yoluyla ritüel saldırganlık, eşkıya kahramanların ve direniş şehitlerinin anılması), söz konusu aktörlerin kültürünün ve tarihinin gerektirdiği kadar biriciktir. Bazı genel modeller çizmek için, her bir tahakküm biçiminin büyük ölçüde kendine has özelliklerini kasıtlı olarak es geçtim; örneğin Karayibler ve Kuzey Amerika köylülüğü, Fransız serfliğinin on yedinci yüzyıldaki biçimi ile on sekizinci yüzyıl ortalarındaki biçimi, Rus serfliği ile Fransız serfliği arasındaki, bölgeler arasındaki farklar vb. Burada kabaca tarif ettiğim genel modellerin nihai değeri,

ancak tarihsel temeli ve kültürel özgüllüğü kucaklayan çerçevelere sağlam bir şekilde oturtulduklarında saptanabilecektir.

Burada araştırılan yapıların seçimi dikkate alındığında, tipik olarak maddi sömürü karşısında ikincil görülen itibar ve özerklik meselelerine ayrıcalık tanıdığım açıkça anlaşılır. Kölelik, serflik, kast sistemi, sömürgecilik ve ırkçılık rutin bir şekilde, kurbanlarının gizli senaryolarında büyük bir yer tuttuğu görülen iftira, hakaret ve bedensel saldırı pratikleri ve ritüelleri üretirler. Göreceğimiz gibi bu ezme biçimleri, tâbi olanlara sıradan negatif karşılıklılık –tokada tokatla, hakarete hakaretle cevap verme– lüksünü tanımazlar. Çağdaş işçi sınıfının durumunda bile, sömürü anlatılarında, daha sınırlı olan iş ve tazminatla ilgili kaygılar kadar, kişinin itibarına yönelik hakaretler ve çalışmanın sıkı bir şekilde denetlenmesi de gözle görünür bir şekilde gündeme gelmektedir.

Benim genel amacım, tâbi konumdaki grupların genellikle kaçamaklı olan politik tavırlarını daha başarılı bir şekilde nasıl okuyabileceğimizi, yorumlayabileceğimizi ve anlayabileceğimizi düşünmektir. Güçsüz olan genellikle güçlü olanın huzurunda stratejik bir tavrı benimsemek zorundayken ve adını ve üstünlüğünü aşırı dramatize etmek güçlünün çıkarınayken iktidar ilişkilerini nasıl inceleyebiliriz? Bütün bunları dış görünüşleriyle ele alırsak, taktik olabilecek bir şeyi hikâyenin tamamı zannetme riskine gireriz. Bunun yerine ben iktidarın, çelişkileri, gerilimleri ve içkin olasılıkları meydana çıkaran farklı bir incelemesini savunmaya çalışıyorum. Her tâbi grup kendi sıkıntılarından, hâkim olanın arkasından dile getirilen bir iktidar eleştirisini temsil eden bir "gizli senaryo" yaratır. Güçlü olanlar da, hâkimiyetlerinin açık açık itiraf edilemeyen pratiklerini ve iddialarını temsil eden gizli bir senaryo geliştirirler. Zayıf olanın gizli senaryosunun güçlü olanınkiyle ve *her iki* gizli senaryonun iktidar ilişkilerinin kamusal senaryosuyla karşılaştırılması, tahakküme karşı direnişin anlaşılması için temelden farklı, yeni bir yol sunar.

George Eliot ve George Orwell alıntılarıyla oldukça edebi bir başlangıç yaptıktan sonra, tahakküm sürecinin, hegemonik bir kamusal tavrı ve iktidarın yüzüne söylenemeyenlerden oluşan bir sahne arkası söylemini nasıl yarattığını göstermeye çalışacağım. Aynı zamanda, bu tür gösterilerin izleyici kitlesinin kim olduğunu

sorarak, tahakküm ve rıza gösterilerinin arkasındaki hegemonik amacı araştıracağım. Bu inceleme bizi, tarihsel kanıtların ve arşiv kanıtlarının titiz bir incelemesinin bile, neden iktidar ilişkilerinin hegemonyaya dayanarak açıklanmasını destekleme eğiliminde olduğuna ilişkin bir değerlendirmeye götürmektedir. Gerçek isyan dışında, güçsüz grupların, hegemonik görünüşlerin pekiştirilmesinde suç ortaklığı etmelerinde kişisel bir çıkarları olduğunu ileri sürüyorum.

Bu görünüşlerin anlamı, ancak iktidarın ağırlığının hissedildiği durumların dışındaki tâbi söylemle karşılaştırıldığında anlaşılabilir. İdeolojik direniş en iyi, doğrudan gözetimden korunduğu zaman gelişebildiği için, bu direnişin filizlenebileceği toplumsal mekânları incelememiz gerekiyor.

İktidar ilişkilerinin kodçözümü, tâbi konumdaki grupların az çok gizli söylemine tam olarak erişmeye bağlıysa, –tarihsel ve çağdaş– iktidar üzerine çalışmalar yapan araştırmacılar bir çıkmazla karşı karşıya kalacaklardır. Gizli senaryonun tipik olarak açık açık –kılık değiştirmiş bir biçimde de olsa– ifade edilmesi olgusu sayesinde çaresizlik içinde ellerimizi havaya kaldırmaktan kurtuluyoruz. Söylentileri, dedikoduyu, halk masallarını, türküleri, jestleri, şakaları ve güçsüzler tiyatrosunu, diğer şeylerin yanı sıra anonimliğin arkasına ya da tavırlarının zararsız anlamlarının arkasına saklanarak bir iktidar eleştirisini araya sokmanın araçları olarak nasıl yorumlayabileceğimizi bu çizgilerde tartışıyorum. *İdeolojik* itaatsizliği gizlemeye yönelik bu modeller, benim deneyimimde, köylülerin ve kölelerin emeklerinin, üretimlerinin ve mülkiyetlerinin maddi temellükünü engelleme çabalarını gizledikleri modellere bir şekilde benzemektedir; örneğin, kaçak avlanma, ayak sürüme, aşırma, ikiyüzlülük, kaçma. Birlikte ele alındığında bu itaatsizlik biçimleri yerinde bir deyişle güçsüzlerin altpolitikası olarak adlandırılabilir.

Son olarak, hatırlanan zaman içinde ilk kez, doğrudan ve alenen iktidarın karşısında dile getirildiği zaman ortaya çıkan nadir politik elektriklilik anlarını anlamamız konusunda, gizli senaryo nosyonunun bize yardımcı olacağına inanıyorum.

TEŞEKKÜRLER

Bu elyazması için birçok kişi çok çeşitli biçimlerde bana yardımcı oldu. Sonuç, benim açımdan, bir süre devam eden entelektüel bir iletişim ağı üreten örnek niteliğinde bireysel cömertlik ve yüce gönüllülük edimlerinin bir araya gelmesi oldu. Bunu, Adam Smith'in görünmez elinin bir tür ters ayna imgesi olarak düşünmeye başladım. Trafiği açmak, birkaç sürücüyü vurmak, araçlarını gömmek ve yolu onlar hiç varolmamışlar gibi yeniden düzlemek anlamına geldi. İnfazlar ve cenaze törenleri adabına uygun şekilde yapıldı;

benim kendi üç çocuğumun da (2., 3. ve 5. bölümler) gözlerinin bağlanıp duvar dibine götürülerek törensiz, ama diş gıcırdatmaları altında vurulmaları kurbanlar için bir teselli olabilir. Kanımca sonuç, oldukça hızlı seyreden canlılığını yeniden kazanmış entelektüel bir trafiktir. Hızının, yeni yönlerde yeni hedeflere doğru seyahate izin verecek kesişme noktalarının ortadan kaldırılması pahasına sağlandığının farkındayım. Maliyetler ancak, sonunda gidilmeye değer bir yere varıp varmadığımıza ilişkin bir yargıya göre değerlendirilebilir ve buna karar vermek okura kalmıştır.

Seyahat elkitabının dışında bırakılan çekici hedefler arasında, benim buradaki girişimimi iktidar, hegemonya ve direniş hakkındaki çağdaş teorik çalışmalarla daha sıkı bir şekilde bütünleştirecek olanlar yer almaktadır. Bu çalışma ile örneğin Jürgen Habermas'ın çalışması (özellikle iletişimsel yeterlilik teorisi), iktidarın normalleştirilmesine ya da doğallaştırılmasına değindiği noktalarda Pierre Bourdieu ve Michel Foucault'nun çalışması, "iktidarın çeşitli yüzleri" üzerine Steven Lukes ve John Gaventa'nın çalışması, "politik bilinçdışı" üzerine Fredrick Jameson'un çalışması, "kadınların anlatısında bastırılmış olan" konusunda Susan Stanford Friedman'ın çalışması arasında örtük bir diyalog vardır. Tartışmam bu çalışmaların bilgisi ışığında yürütülmüştür. Ama durup bu teorisyenlerden herhangi biriyle tam bir tartışmaya girmenin, sunuşumun mantığını kesintiye uğratacağını ve daha önemlisi sonucu daha az teorik yönelimli izleyiciler için sevimsizleştireceğini düşündüm.

Bu kitabın çıkış noktasını, olağanüstü sabırlı bir öğretmen ve son derece cömert bir arkadaş olan, Malaya köy yaşamı hakkında anladığım şeylerin çoğunu bana öğreten Zakariah Abdullah'a borçluyum.

1984'de bir Exxon üyesi olarak bulunduğum Massachusetts Teknoloji Enstitüsü'ndeki, gayri resmi öğle semineri Bilim, Teknoloji ve Toplum Programı'nın üyelerine, bu kitabın ardındaki düşüncenin ilk kaba versiyonuna yanıt verdikleri için teşekkür etmem gerekir. Bu düşünce çeşitli biçimleriyle, "Güçsüzlük ve Bağımlılık" adını taşıyan dersime katılan lisans öğrencileri tarafından incelendi, kullanıldı, eleştirildi, geliştirildi ve alay konusu edildi. Kölelik, serflik, toplama kampları, cezaevleri, evsizlik, huzurevleri ve

kadınlar hakkındaki perspektifleri ve tezleri benim için umduğumdan daha iyi bir eğitim oldu. Onlara not verdiğim için övgülerinde indirim yapmayı ve eleştirilerini genişletmeyi öğrendim.

1987'de Avustralya Ulusal Üniversitesi, Pasifik Araştırmaları Okulu, Pasifik ve Güneydoğu Asya Tarihi Bölümü'nün entelektüel (oda ve yemek de ayrı) teşvikiyle buradaki düşünceleri ciddiyetle ele almaya başladım. Tony Reid ziyareti ayarlamakla kalmadı, henüz hazırlık aşamasındaki tezimin, beni hemen hemen en baştan başlamak zorunda bırakan iyi niyetli ve son derece sert bir yaylım ateşine maruz kaldığı bir seminer düzenledi. O sırada bunu itiraf etmezdim; ama, deneyim entelektüel açıdan güç katıcıydı ve özellikle Gyanendra Pandey, Dipesh Chakrabarty, Ranajit Guha, Tony Milner, Clive Kessler, Jamie Mackie, Brian Fegan, Lea Jelinek, Ken Young ve Norman Owen'a teşekkür etmek istiyorum. Bu, Güney Asya tarih yazımını temelden değiştiren *Altık Araştırmalar* grubunun entelektüel enerjisiyle ilk karşılaşmamdı. Bu grubun merkezinde, özgün ve kapsamlı çalışması temel bir önem taşıyan Ranajit Guha yer alır. Elyazmamı onun ileriyi gören gözleriyle önerdiği şekilde daha fazla gözden geçirebilmiş olsaydım, bu çok daha iyi bir kitap olacaktı ve onun ve Mechthild'in sunduğu dostluğa daha iyi karşılık vermiş olacaktım. Bu kitaba şu ya da bu şekilde katkıda bulunan Canberra'daki diğer arkadaşlar Tony Johns, Helen Reid, Harjot S. Oberoi, Susan B.C. Devalle, Claire Milner ve bana gerçek bir Avustralyalı gibi koyun kırpmayı öğretmek için elinden geleni yapan Kenny Bradley'dir.

Kısmen American Council of Learned Societies ve National Endowment for the Humanities'in mali desteğiyle İleri Araştırmalar Enstitüsü'nde geçirdiğim bir yıl, yazmaya başlamak için gerekli olan yoğun okuma olanağını ve sessizliği sağlayan bir vahaydı. Enstitü'nün Sosyal Bilimler Fakültesi'nin asgari rutinleri ve sağladığı hoş komşular hemen hemen ideal bir bileşim oluşturuyordu. Bu komşuların bazılarının oradaki ikametimi yararlı bir deneyim haline getirdikleri özellikle belirtilmelidir: Clifford Geertz, Albert Hirschman, Joan Scott, Michael Walzer, Valentine Daniel, Elliot Shore, Harry Wolff, Peg Clark, Lucille Allsen, Barbara Hernstein-Smith, Sandy Levinson ve Paul Freedman. 1 Nisan tavuklarımın Enstitü'nün o güzel bahçesinde birkaç gün kalmalarına izin verme-

leri için apparitchik'lerle aracılık görevini üstlenen "bürokrat ruhlu olmadığı aşikar meçhul bürokrata" açıkça teşekkür etmekten kendimi alamıyorum.

İlk taslağım parça parça çeşitli akademik izleyicilere sunuldu; sonuçlar zaman zaman aklımı başıma toplamamı sağlamaları açısından en azından benim için faydalıydı: Washington Üniversitesi, Seattle, Vanderbilt Üniversitesi, Johns Hopkins, Minnesota Üniversitesi Söylem ve Toplumda Karşılaştırmalı Araştırmalar Merkezi, Princeton Üniversitesi Davis Merkezi, Boston Üniversitesi, South-Sewanee Üniversitesi, Washington Üniversitesi, St. Louis, Trenton Eyalet Üniversitesi, Trinity College-Connecticut, Cornell Üniversitesi, Wisconsin Üniversitesi-Madison, St. Lawrence Üniversitesi, California Üniversitesi-Irvine, Northern Illinois Üniversitesi, California Üniversitesi-Los Angeles, Kopenhag Üniversitesi, Oslo Üniversitesi ve Göteborg Üniversitesi'nde beni dinleyen ve zaman zaman da canıma okuyanlara teşekkürler.

Bu kitabın birkaç entelektüel borcunun özel olarak belirtilmesi gerekiyor. Barrington Moore'un çalışması, kitapta zikredilmediği zaman bile bir gölge gibi varlığını hissettiriyor ve tezimin büyük kısmı onun *Injustice* adlı kitabının kışkırtıcı kısımlarıyla bir tartışma olarak okunabilir. Aynı şey, uzun süredir uğraştığım; ancak kısa bir süre önce tam olarak anladığım, Murray Edelman'ın çalışması için de söylenebilir. Yanıtlarımız farklı bile olsa, Moore ve Edelman benim kendime sorduğum soruların çoğunu sormuşlardı. Ayrıca Grant Evans'ın 3. bölümde kullanılan Vyentyan törenine ilişkin çarpıcı betimlemesine de teşekkür borçluyum. Daniel Field'in *Rebels in the Name of the Tsar* adlı yapıtı, 4. bölümün sonundaki naif monarşizm tartışmasının temelini içermektedir.

Daha önce yazdığım gibi o kadar çok insan, sözlü ya da yazılı biçimiyle tezim hakkında o kadar farklı şeyler söyledi ki, tezin gelişmesini sağladıkları hemen hemen kesin olduğu halde, daha hızlı yol almamı sağladıklarını söylemek zor. Bazıları yanlış bir yol tuttuğumu düşünüyorlardı; bazıları doğru yolda olduğumu, ama doğru şekilde gitmediğimi düşünüyordu; bazıları ne demeye yola çıktığımı merak ediyorlardı; diğerleri ise neyse ki yola kendilerini kaptırdılar ve yoluma uygun hale gelebilmesi için yol tutuşumu düzeltmeye çalıştılar. Aldığım konumla herhangi bir yakınlığı inkâr

etmelerine olanak tanımak için onları az çok gelişigüzel bir şekilde listelemekten başka bir şey yapabileceğimi sanmıyorum: (Derin bir nefes) Edward ve Susan Friedman, Jan Gross, Grant Evans, Tony Reid, Don Emmerson, Leonard Doob, Joseph Errington, Joseph LaPalombara, Helen Siu, Susanne Wofford, Deborah Davis, Jean Agnew, Steven Smith, David Plotke, Bruce Ackerman, George Shulman, Ian Shapiro, Rogers Smith, Jonathan Rieder, Bob Lane, Ed Lindblom, Shelley Burtt, Marc Lendler, Sherry Ortner, Mary Katzenstein, Jack Veugelers, Bob Harms, Ben Kerkvliet, Bill Klausner, Chuck Grench, Joan Scott, Michael Walser, Vivienne Shue, Cheah Boon Keng, Helen Lane, Peter Sahlins, Bruce Lincoln, Richard Leppert, Stuart Hall, Maurice Bloch, Theodor Shanin, Catherine Hall, Denise Riley, Ivan Kats, Louise Scott, Jeffrey Burds, Jim Ferguson, Dan Lev, Michael McCann, Susan Stokes, Ellis Goldberg, Natalie Zemon Davis, Lawrence Stone, Ezra Suleiman, Ben Anderson, Don Scott, David Cohen, Susan Eckstein, John Smail, Georg Elwert, Leslie Anderson, John Bowen, Rodolphe de Koninck, Marie-Andrée Couillard, Jonathan Pool, Judy Swanson, Fritz Gaenslen, Lloyd Moote, Grace Goodell, Andrzej Tymowski, Ron Jepperson, Tom Pangle, Margaret Clark, Phil Eldridge, Viggo Brun, Nancy Abelmann, John Bryant, Melissa Nobles ve Russell Middleton.

Çok daha az sayıda meslektaşım tüm elyazmasını titiz bir şekilde inceledi ve zaman zaman beni ne yapacağımı bilmez halde bırakan keskin eleştirilerin yanı sıra temel alabileceğim önerilerini yolladı. Yardımları ve eleştirileri kitabı kuşkusuz geliştirdi ve bence beni biraz daha akıllı yaptı. Ama nihai versiyon beklentilerine uygun hale gelmemiş olabilir. Sanki başka bir seçeneğim varmış gibi, bunun suçunu üstleneceğim. Bu iyi meslektaşlar Murray Edelman, Clifford Geertz, Crawford Young, Jennifer Hochschild, Ramachandra Guha, Michael Adas, Fran Piven, Arlie Russel Hochschild, Lila Abu-Lughod, Aristide Zolberg ve Claire Jean Kim'dir. Bir daha bu kadar çok öğüt almaya çalışma yanlışını –onlar için olduğu kadar kendim için de– asla yapmayacağıma onları temin ederim.

3. bölümün biraz farklı bir versiyonu "Tahakkümün Kamusal Söylemi Olarak Prestij" başlığıyla, *Cultural Critique* dergisinin

Richard Leppert ve Bruce Lincoln'ün editörlüğünü yaptığı, "Prestijin Ekonomisi" hakkında özel bir sayısında yayımlanmıştır, no. 12 (Bahar, 1989), 145-66.

Yale'deki Güneydoğu Asya Araştırmaları Konseyi'nin yöneticisi Kay Mansfield bu elyazmasının tamamlanması için çok çaba harcadı. Dostluğu, yetenekleri, editörlük becerileri ve çabaları için kendisine teşekkür ederim. Ruth Muessig, Mary Whitney ve Susan Olmsted de nihai ve telaşlı revizyonlarda yardımcı oldular.

Louise ve çocuklarımız akademik üretkenliğimin önünde engel oluşturmaya devam ediyorlar. Getirdiği yalnızlık ve yitirilen fırsatlar düşünüldüğünde, kitap yazmaya bu kadar çok zaman harcamam için herhangi bir neden göremiyorlar. Bundan önceki kitap gibi bu kitap da onların beni kendime getirme yönündeki çabalarına karşın yazıldı. Onlar olmasaydı daha fazla yazacağıma kuşku yok, hem kim bilir belki daha da akıllı olurdum. Ama ne olursa olsun bu onların arkadaşlığı için ödenen çok küçük bir bedel.

I. RESMİ ÖYKÜNÜN ARDINDA

Özgürlük sözcüklerini tiranın önünde söylemek beni korkutuyor.

– CORYPHAEUS, Euripides, *Bakhalar*

Köylü ve esnaf, Efendilerinin Hizmetçileri oldukları halde, yalnızca kendilerine emredileni yapmakla yükümlüdürler. Ama Tiran, çevresindekilerin kendinden Lütuf dilendiklerini ve alçaklaştıklarını görür; bu kişiler yalnızca Tiranın emrettiklerini yapmakla kalmamalı, onlardan [düşünmelerini] istediğini düşünmelidirler ve hatta onu memnun etmek için düşüncelerini öngörmelidirler. Ona itaat etmeleri yetmez, ayrıca onu memnun etmeleri gerekir; ona Hizmet etmek için canla başla uğraşmalılar, kendilerine eziyet etmeliler, hatta kendilerini öldürmelidirler; ve... kendi Zevklerini onunki için terk etmeli, Mizaçlarını Zorlamalı ve kendi doğal Temayüllerinden kurtulmalıdırlar. Onun Sözlerini, Sesini, Gözlerini ve hatta Baş hareketlerini dikkatle gözlemelidirler. Onların Gözleri, Ayakları, Elleri olmamalıdır, TÜM olması gereken, bir bakışta onun İradesini anlamak ve Düşüncelerini keşfetmektir. Bu, mutlu bir şekilde yaşamak mıdır? Buna yaşamak denebilir mi?

– ETIENNE DE LA BOETIE,
A Discourse on Voluntary Servitude [Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev]

Ve en yoğun nefret, korkuda kök salan, insanı sessizliğe zorlayan ve hiddeti yapıcı kinciliğe, nefret edilen nesnenin hayali olarak yok edilmesine sürükleyen nefrettir; zulmedilenlerin öfkelerini akıtacakları karanlık kanal sağlayan gizli intikam ayinleri gibi bir şeydir.

– GEORGE ELIOT, *Daniel Deronda*

"İktidara doğruyu söylemek" ifadesinin, modern demokrasilerde bile, hâlâ ütopyacı bir çağrışımı varsa, bunun nedeni kuşkusuz çok nadir uygulanmış olmasıdır. İktidar karşısında güçsüzün ikiyüzlülük etmesi, pek de şaşırtıcı bir durum değildir. Bu ikiyüzlülük her yerde hazır ve nazırdır. Aslında o kadar her yerdedir ki, uygulanmakta olan iktidar türünün, *iktidar*ın normal anlamını neredeyse tanınamaz hale getirecek ölçüde genişlettiği birçok durumda bile ortaya çıkar. Normal toplumsal ilişki olarak kabul edilen şeylerin

çoğu, kamusal davranışlarımıza (performance) uygun olmayan bir fikir beslediğimiz insanlarla rutin bir şekilde hoşbeş yapmamızı ve onlara gülümsememizi gerektirir. Burada belki de görgü kurallarını ve kibarlığı temsil eden toplumsal biçimlerin gücünün, tanışlarımızla pürüzsüz ilişkiler sürdürebilmek için açık kalpliliği sık sık feda etmemizi gerektirdiği söylenebilir. İhtiyatlı davranışımızın stratejik bir boyutu da olabilir: Kendimizi yanlış tanıttığımız bu kişi bize şu ya da bu şekilde zarar vermeye ya da yardım etmeye muktedir olabilir. George Eliot, "Bir miktar rol yapmadan olanaklı olan hiçbir eylem yoktur" derken abartmış olmayabilir.

Biz burada nezaket nedeniyle yapılan rolle değil de daha çok, tarih boyunca insanların büyük çoğunluğuna dayatılan rollerle ilgileneceğiz. Ayrıntılı ve sistematik toplumsal tâbiyet biçimlerine tâbi olanlardan beklenen kamusal davranış tarzını kastediyorum: Patron karşısında işçi, toprak sahibi karşısında kiracı ya da ortakçı, derebeyi karşısında serf, efendi karşısında köle, Brahman karşısında parya, hâkim ırkın üyesi karşısında buyruk altındaki bir ırkın üyesi. Nadir fakat anlamlı istisnalar bir yana, aşağıdakilerin kamusal davranış tarzı, ihtiyatlılık, korku ve göze girme arzusu nedeniyle, güçlünün beklentilerine hitap edecek şekilde biçimlendirilecektir. Aşağıdakiler ile hâkim olanlar arasındaki açık ilişkiyi tanımlamanın kısa bir yolu olarak *kamusal senaryo* terimini kullanacağım.[1] Pozitif olarak yanıltıcı olmadığı durumda bile kamusal senaryonun iktidar ilişkilerine ilişkin bütün öyküyü dile getirmesi mümkün değildir. Yanlış tanıtım konusunda zımnen anlaşmak, genellikle iki tarafın da çıkarınadır. Fransız ortakçı Yaşlı Tiennon'un, ondokuzuncu yüzyılın büyük bir kısmını kapsayan sözlü tarihi, ihtiyatlı ve yanıltıcı bir hürmete ilişkin öykülerle doludur: "O [babasını işten atan toprak sahibi] Meillers'e giderken Le Craux'yu geçtiğinde, durur ve benimle konuşurdu ve ben onu küçük gördüğüm halde, kendimi sevimli görünmeye zorlardım."[2]

1. Burada *kamusal,* iktidar ilişkisinde diğer tarafa açıkça beyan edilen eylem anlamında, *senaryo* [transcript] ise neredeyse hukuktaki gibi, söylenen şeylerin tam bir kaydı anlamında (*procès verbal*) kullanılır. Ancak bu tam kayıt, jestler ve yüz ifadeleri gibi konuşma dışı hareketleri de içerecektir.
2. Emile Guillaumin, *The Life of a Simple Man,* der. Eugen Weber, İngilizce çeviriyi gözden geçiren Margaret Crosland, 83. Başka örnekler için ayrıca bakınız: 38, 62, 64, 192, 140 ve 153.

Yaşlı Tiennon, patavatsız ve talihsiz babasının tersine, "hayatta çok önemli olan ikiyüzlülük sanatını" öğrenmiş olmakla övünür.[3] ABD'nin güneyinden gelen köle öyküleri de aldatmanın gerekliliğinden sık sık bahsederler:

> Güçlerini ve beyaz olmayan insanlara karşı nefretlerini bildiğim için, beyazlara midesini bulandırmayacak bir şekilde davranmaya çalışıyordum.... Bir kere biraz malım ve param olduğunu hiç belli etmiyor ve mümkün olduğu ölçüde kölelik görünümüne uygun giyiniyordum. Bir de hiçbir zaman aslında olduğum kadar zeki görünmüyordum. Güneydeki bütün siyahlar, ister özgür ister köle olsunlar, kendi rahatları ve güvenlikleri için bunu özellikle gerekli görürler.[4]

Alt grupların başlıca hayatta kalma becerilerinden biri iktidar karşısında yarattıkları izlenimi yönlendirmek olduğu için, davranışlarının gösteri [performance] yönü hâkim grubun daha dikkatli üyelerinin gözünden kaçmamıştır. İç Savaş cephesinden gelen son haberler beyazlar arasındaki sohbetlerin bir konusu haline geldiğinde kölelerinin alışılmadık bir sessizliğe gömüldüklerini belirten Mary Chesnut onların sessizliğinin bir şey gizlemeye yönelik olduğunu düşünüyordu: "Kara maskelerini takıyorlar, en küçük bir duygu belirtisi göstermiyorlar; oysa savaş dışındaki tüm konularda tüm ırklar arasında en kolay heyecanlananlar onlardır. Dick şimdi öylesine anlaşılmaz bir sessizlik içinde ki, son derece saygıdeğer bir Mısır Sfenksi olduğu düşünülebilir."[5]

Bu noktada, daha ileride ciddi bir şekilde değerlendirmek istediğim kaba ve global bir genelleştirmeye girişeceğim: Hâkim olan ile tâbi olan arasındaki iktidar eşitsizliği ne kadar büyük olursa ve ne kadar keyfi bir şekilde uygulanırsa, aşağıdakilerin kamusal senaryosu daha basmakalıp, daha ritüel bir görünüme bürünür. Başka bir deyişle, iktidar ne kadar tehdit ediciyse, maske o kadar kalındır. Bu bağlamda, bir yanda eşit statüye ve iktidara sahip arkadaşlar arası

---

3. *A.g.y.*, 82.
4. Lusford Lane, *The Narrative of Lunsford Lane, Formerly of Raleigh, North Carolina*'dan (Boston, 1848) aktaran, Gilbert Osofsky, der., *Puttin' on Ole Massa: The Slave Narratives of Henry Bibb, William Wales, and Solomon Northrup*, 9.
5. *A Diary from Dixie*'den aktaran Orlando Patterson, *Slavery and Social Death: A Comparative Study*, 208.

bir diyalogdan, diğer yanda kurbanın kamusal senaryosunun ölüm korkusunun damgasını taşıdığı toplama kampına kadar uzanan durumlar düşünebiliriz. Bizi ilgilendiren tarihsel sistematik tâbiyet durumlarının büyük çoğunluğu bu aşırı uçlar arasında yer alır.

Kamusal senaryoya ilişkin bu giriş tartışması biraz gelişigüzel yapıldığı halde, her biri kamusal senaryonun tüm öyküyü dile getirmediği olgusuna bağlı olan, iktidar ilişkilerindeki birkaç mesele konusunda bizi uyarmaktadır. Birincisi, kamusal senaryo aşağıdakilerin düşünceleri konusunda sağlam bir kılavuz değildir. Yaşlı Tiennon'un taktik gülümsemesi ve selamlaması bir öfke ve intikam tavrını maskelemektedir. En azından, doğrudan güçlü ile zayıf arasındaki kamusal senaryodan yola çıkan bir iktidar ilişkileri değerlendirmesi, yalnızca bir taktik olması muhtemel bir hürmet ve rızayı betimlemekle kalabilir. İkincisi, hâkim olan, kamusal senaryonun "yalnızca" bir gösteri olabileceğinden kuşku duyduğu ölçüde, onu hakiki saymayacaktır. Ama böyle bir kuşkuculuktan, birçok hâkim grup arasında yaygın olduğu gibi, aşağıdakilerin doğaları gereği hilekâr, yapmacık ve yalancı olduğu görüşüne geçmek için küçük bir adım atmak yeter. Son olarak, kamusal senaryonun tartışmalı anlamı, iktidar ilişkilerinde kılık değiştirme ve gözetimin kilit roller oynadığını düşündürüyor. Aşağıdakiler aslında, potansiyel olarak tehditkâr olan iktidar sahibinin gerçek niyetini ve ruh halini sezmeye, anlamaya çalışırken görünürde bir hürmet ve rıza gösterisi yapar. Jamaikalı kölelerin gözde atasözünün dile getirdiği gibi, "Akıllıyı kafeslemek için aptalı oyna."[6] Buna karşılık iktidardaki kişi, gerçek niyetlerini anlamak için aşağıdakilerin maskelerinin arkasını gözetlemeye çalışırken bir üstünlük ve hâkimiyet gösterisi üretir. Zayıf ile güçlü arasındaki ilişkileri istila eden kılık değiştirme ve gözetleme diyalektiğinin, tahakküm ve tâbiyetin kültürel modellerini anlamamıza yardımcı olacağını düşünüyorum.

Tahakküm durumlarında normal olarak hüküm süren teatral zorunluluklar, hâkim grubun olayların görünmesini istediği biçime çok yakın kamusal bir senaryo üretir. Hâkim olan hiçbir zaman sahneyi mutlak bir şekilde denetlemez, ama normalde onun istekleri hüküm sürer. Kısa vadede, kendisinden beklendiğini bildiği dizeleri okuyarak ve jestleri yaparak, az çok inanılır bir gösteri üret-

6. *A.g.y.*, 338.

mek aşağıdakinin çıkarınadır. Sonuç olarak, kamusal senaryo –bir krizi önleyerek– sistematik olarak hâkim olanlar tarafından temsil edilen opera metninin, söylemin yönünde çarpıtılır. İdeolojik terimlerle, kamusal senaryo tipik olarak, uzlaştırıcı tonuyla, hâkim değerler ve hâkim söylemin hegemonyası için ikna edici kanıtlar sağlar. İktidar ilişkilerinin etkilerinin en sarih olduğu yer tam da bu kamusal alandır ve yalnızca kamusal senaryoya dayanan bir analizin, tâbi grupların tâbiyet koşullarını onayladıkları ve bu tâbiyet durumunun gönüllü, hatta gayretli ortakları oldukları sonucuna varması muhtemeldir.

Bir kuşkucu bu noktada haklı olarak, yalnızca kamusal senaryo temelinde, bu gösterinin gerçek olup olmadığını nasıl tahmin edebileceğimizi sorabilir. Hakikiliğini tekzip ederek, onu bir gösteri olarak adlandırmak için hangi kanıtlara sahibiz? Kuşkusuz yanıt şudur: Oyuncuyla sahne arkasında, özellikle iktidar yüklü olan bu bağlam dışında konuşmadıkça ya da oyuncu sahnede birdenbire daha önce izlediğimiz gösterilerin yalnızca bir numara olduğunu açık açık ilan etmedikçe, gösterinin ne kadar yapmacık ya da dayatılmış olduğunu bilemeyiz.[7] Fark ettirmeden sahne arkasını gözetlemeksizin ya da gösteride bir kopuş olmadan, ikna edici ama taklit olabilecek bir gösterinin statüsünü yalanlama olanağımız yoktur.

Tâbi olanın hâkim olan karşısındaki söylemi kamusal bir senaryoysa, "sahne arkasında", iktidar sahiplerinin doğrudan gözleminin ötesinde yer alan söylemi nitelemek için *gizli senaryo* terimini kullanacağım. Bu nedenle, gizli senaryo, kamusal senaryoda ortaya çıkanları onaylayan, onlarla çelişen ya da onları değiştiren sahne arkası konuşmalardan, jestlerden ve pratiklerden oluşması anlamında onun türevidir.[8] İktidar karşısında söylenen ile iktidarın arkasından söylenen arasındaki ilişki konusunda, tanımlama yoluyla, önceden

7. Şimdilik, sahne arkasına çekilmenin ya da kamusal kopuşun kendisinin de yanlış yönlendirmeye yönelik bir hile olması olasılığını paranteze alıyorum. Ancak herhangi bir belirli toplumsal hareketler dizisinin ardında bir temel gerçeklik ya da hakikat olduğunu kesinlikle saptamanın tatmin edici bir yolu olmadığı açıkça anlaşılmalıdır. Oyuncunun gösterinin kendisine bir samimiyetsizlik sokabileceği ve böylelikle izleyicilerin bir kısmı ya da tamamı için gösterinin sahiciliğini sarsabileceği olasılığını da es geçiyorum.

8. Bu, tâbi olanların kendi aralarında, hâkim olan ile ilişkilerinden başka konuşacakları bir şey olmadığı anlamına gelmez. Sadece terimi tâbi olanlar arasındaki etkileşimin, güçlü olanla ilişkilere dair kısmıyla sınırlamaya çalışıyorum.

hüküm vermek istemiyoruz. Ne yazık ki iktidar ilişkileri, iktidarın söz konusu olduğu bağlamlarda söyleneni yanlış, sahne arkasında söyleneni doğru kabul edebileceğimiz kadar basit değildir. Ayrıca basite indirgeyerek, iktidarın söz konusu olduğu bağlamı bir zorunluluk alanı, sahne arkasını ise bir özgürlük alanı olarak tanımlayamayız. Ancak kesinlikle doğru olan, gizli senaryonun, kamusal senaryonunkinden farklı dinleyiciler için ve farklı iktidar sınırlamaları altında üretildiğidir. Gizli senaryo ile kamusal senaryo *arasındaki* farklılığı değerlendirerek, tahakkümün kamusal söylem üzerindeki etkisini yargılamaya başlayabiliriz.

Buraya kadar olan tartışmanın soyut ve genel tonunu hafifletmenin en iyi yolu, kamusal senaryo ile gizli senaryo arasındaki muhtemelen çok çarpıcı olan farklılığın somut örneklerini ortaya koymaktır. Örneklerden birincisi savaştan önce ABD'nin güneyindeki kölelikten alınmıştır. New England'lı beyaz bir mürebbiye olan Mary Livermore, normal olarak sessiz ve hürmetkâr bir siyah aşçı olan Aggy'nin, efendisinin kızını dövmesine verdiği tepkiyi anlatıyor. Aggy'nin kızı, alenen haksız bir biçimde küçük bir hırsızlık nedeniyle suçlanmış ve müdahale edemeyecek kadar güçsüz bir konumda olan Aggy'nin gözleri önünde dövülmüş. Efendi sonunda mutfaktan çıktıktan sonra, Aggy arkadaşı kabul ettiği Mary'ye dönüp şunları söylemiş:

> Bir gün gelecek! Bir gün gelecek!... Arabaların gümbürtülerini duyuyorum! Silahların ateşlerini görüyorum! Beyazların kanı yerde bir nehir gibi akıyor ve ölüler dağı yükseliyor!... Tanrım! Beyazlara darbenin ineceği, yaralar, ağrılar ve acılardan inleyecekleri ve şahinlerin sokaklarda ölülerini yiyecekleri günü çabuklaştır. Ah Tanrım! Arabaları hızlandır ve siyah insanlara huzur ve barış getir. Ah Tanrım! Bana o güne kadar yaşama ve beyazların aç kurtlar gibi ormanlardan geldikleri gün vurulmalarını görme mutluluğunu ver.[9]

Aggy bu sözleri doğrudan efendisine söyleseydi neler olabileceğini tahmin edebiliriz. Açık ki, Mary Livermore'a duyduğu dostluk ve sempati, öfkesini göreli bir güvenlik içinde ifade etmesine izin verecek kadar büyüktü. Ya da belki de artık öfkesini bastıra-

9. *My Story of the War*'dan aktaran, Albert J. Raboteau, *Slave Religion: The "Invisible Institution" of the Antebellum South*, 313.

mıyordu. Aggy'nin gizli senaryosu, sessiz itaate dayanan kamusal senaryosuna tamamen terstir. Özellikle çarpıcı olan nokta, bunun hiç de yarım yamalak bir öfke çığlığı olmamasıdır; bir mahşerin, bir öç ve zafer gününün, altüst edilmiş bir dünyanın, beyaz adamın dininin kültürel hammaddeleri kullanılarak incelikli bir şekilde çizilmiş ve son derece görsel bir imgesidir. Köle Hıristiyanlığının inançları ve pratiği, yolu dikkatli bir şekilde hazırlamamış olsaydı, böyle ayrıntılı bir görüşün kendiliğinden Aggy'nin dudaklarından dökülebileceğini düşünebilir miydik? Bu açıdan Aggy'nin gizli senaryosunu bir an için görmekle yetinmeyip biraz daha ilerilere bakarsak, doğrudan köle mahallelerinin ve köle dininin sahne arkası kültürüne girmiş oluruz. Böyle bir inceleme bize ne gösterirse göstersin, yalnızca bu anlık görünüş bile, Aggy'nin önceki ve sonraki kamusal hürmet edimlerini naif bir biçimde yorumlamayı, bizim için ve özellikle kapı arkasından kulak misafiri olmuş olsaydı Aggy'nin efendisi için olanaksız hale getirmeye yeterlidir.

Aggy'nin arkadaşlığın göreli güvenliği içinde açığa vurduğu gizli senaryo, zaman zaman iktidarın karşısında da açık bir şekilde ilan edilir. Kölece itaatin birdenbire buharlaştığı ve yerini açık meydan okumaya bıraktığı zamanlarda, iktidar ilişkilerindeki nadir ve tehlikeli anlardan biriyle karşılaşırız. George Eliot'un *Adam Bede* adlı yapıtında, sonunda düşündüklerini açıkça söyleyen bir karakter olan Bayan Poyser, birdenbire sahneye çıkan gizli senaryonun bir örneğini sunar. Yaşlı toprak sahibi Donnithorne'un kiracıları olan Bayan Poyser ve kocası, onun, kendilerine yeni, ağır yükümlülükler getirmek için yaptığı ve onlara küçümseyerek yaklaştığı seyrek ziyaretlerine her zaman içerliyorlardır. "Bayan Poyser'i her zaman kızdıran bir bakışı vardı; 'sanki siz bir böceksiniz ve o tırnağıyla sizi ezecek gibi bakıyor.' Ancak, Bayan Poyser ona doğru ilerlerken 'kulunuz, efendim' diyor ve eksiksiz bir saygıyla reverans yapıyordu: Ciddi bir şekilde tahrik edilmeden, kendinden üstün olanlara kötü davranacak ve dini kurallara açıkça itaatsizlik edecek bir kadın değildi."[10]

Toprak sahibi bu kez, Bay Poyser ile yeni bir kiracı arasında, kuşkusuz Poyserler'in aleyhine olacak bir otlak ve tarla değiş toku-

10. *Adam Bede*, 388-89.

şu önermeye gelmiştir. Poyserler'in önerisini hemen kabul etmemeleri üzerine, toprak sahibi çiftliği daha uzun vadeli olarak kiralama ihtimalinden bahseder ve sözünü diğer kiracının varlıklı olduğu ve kendisininkine ek olarak Poyserler'in çiftliğini de kiralamaktan memnun olacağı gözlemini ifade ederek –beceriksizce gizlenmiş bir çıkarma tehdididir bu– sona erdirir. Bayan Poyser, kendisinin daha önce belirttiği itirazları toprak sahibinin "sanki o odada değilmiş gibi" gözardı etme konusunda sergilediği kararlılığa bir de son tehdit eklenince "çileden çıkarak" patlar. "Çiftliği boşaltma ilamına yol açabileceği ve bundan sonra sığınabilecekleri tek barınak darülaceze olacağı halde, bu kez düşündüklerini söyleme konusundaki ümitsiz kararlılıkla patladı."[11] Sözlerine evin durumuyla –sel basmış bodrumun merdivenlerindeki kurbağalar, çürümüş yer döşemeleri arasından çıkıp peynirleri yiyen ve çocukları korkutan fareler– yüksek kirayı ödemek için verdikleri mücadele arasında bir karşılaştırma yaparak başlayan Bayan Poyser, toprak sahibinin kapıdan sıvışıp midillisine doğru gitmekte olduğunu anlayınca Donnithorne'un kişiliğine yönelik suçlamalarını boca eder:

> Sözlerimden kaçabilirsiniz bayım ve başka tek bir dostunuz olmadığı halde yaşlı Harry dostunuz olduğu için el altından bize zarar vermeye çalışabilirsiniz, ama biz, palangaları nasıl çözeceklerini bilmedikleri için elleri bağlanıp kullanılabilecek ve sırtından para kazanılacak dilsiz yaratıklar değiliz. Hem ben düşündüklerini söyleyen tek kişiysem de, bu köyde ve yanımızdaki köyde böyle düşünen çok kişi var, çünkü kimsenin gözünde cadaloz bir karıdan daha iyi bir durumda değilsiniz.[12]

Eliot'un içinde yaşadığı kırsal topluma ilişkin gözlem ve anlayış gücü o kadar büyüktü ki, temel tahakküm ve direniş meselelerinin birçoğu Bayan Poyser'in toprak sahibiyle karşılaşmasını anlattığı sahnede ayırtedilebilir. Örneğin Bayan Poyser konuşmasının doruğunda, toprak sahibinin kendileri üzerindeki iktidarına karşın kendilerine hayvan gibi muamele edemeyeceğini vurgular. Toprak sahibinin kendisine bir böcekmiş gibi bakışına ilişkin gözlemi ve

11. *A.g.y.*, 393.
12. *A.g.y.*, 394.

toprak sahibinin arkadaşları olmadığına ve tüm bölgede ondan nefret edildiğine ilişkin beyanıyla birlikte burada da özsaygı meselesi odak noktasını oluşturur. Mesele, ağır bir ortakçılık sömürüsünden kaynaklandığı halde, söylem bir itibar ve şeref söylemidir. Tahakküm ve sömürü pratikleri tipik olarak insan onuruna yönelik hakaretler ve riayetsizlikler yaratır ki bu da gizli bir öfke senaryosunu besler. Belki de tahakküm biçimleri arasına çekilecek önemli bir ayrım çizgisi, iktidarın uygulanmasının rutin olarak hangi tür hakaretleri ürettiğine bağlı olacaktır.

Ayrıca Bayan Poyser'in yalnız kendi adına değil, tüm bölge adına konuştuğunu görüyoruz. Söylediklerini, herkesin toprak sahibinin arkasından söylediği şeyin ilk kamusal ilanı olarak ortaya koymaktadır. Öykünün nasıl hızla yayıldığını ve nasıl büyük bir sevinçle karşılanıp dilden dile anlatıldığını düşünürsek, topluluğun geri kalanının da Bayan Poyser'in kendi adlarına da konuştuğunu kabul ettiği sonucuna varabiliriz. "Poyserler 'aldatılmayı' reddettikleri için toprak sahibinin planının boşa çıktığı iki köyde de biliniyordu," diye yazıyor Eliot, "ve Bayan Poyser'in patlaması bütün çiftliklerde, ne kadar sık tekrar edilirse o kadar artan bir zevkle tartışılıyordu."[13] Komşuların Bayan Poyser'in yerine duydukları zevkin, Bayan Poyser tarafından ifade edilen gerçek duygularla hiçbir ilgisi yoktu; yıllardır kendi aralarında hepsi toprak sahibi hakkında aynı şeyi söylemiyorlar mıydı? İçerik, Bayan Poyser büyük bir halk zarafetiyle ortaya koymuş olduğu halde, bayattı; önemli olan ve Bayan Poyser'i bölgesel bir kahramana dönüştüren şey, bunun açık açık (tanıklar önünde) toprak sahibinin yüzüne söylenmesiydi. Gizli bir senaryonun ilk açık beyanı, iktidar ilişkilerinin görgü kurallarını ihlal eden, sakin bir sessizlik ve rıza görüntüsünü kıran bir beyan, sembolik bir savaş ilanının gücünü taşır. Bayan Poyser iktidara –toplumsal bir– doğruyu söylemiştir.

Bayan Poyser'in bir öfke anında dile getirilen konuşmasının kendiliğinden olduğu söylenebilir; ama kendiliğindenlik konuşmanın içeriğinde değil, zamanlamasında ve şiddetinde yatmaktadır. Aslında içerik, bize söylendiği gibi, tekrar tekrar prova edilmiştir: "Bayan Poyser son on iki ay boyunca, toprak sahibi Hall Çiftliği'nin kapısında göründüğünde gerçekleştirmeye oldukça kararlı

13. *A.g.y.*, 398.

olduğu, kulağa ulaşanlardan daha da fazla anlam ifade eden, birçok hayali konuşma yapmıştı; ama konuşmalar hep hayal olarak kalmıştı."[14] Aramızda kimin benzer bir deneyimi yoktur? Üzerimizde iktidar ya da otorite sahibi olan biri tarafından –özellikle kamu önünde– aşağılandığımızda ya da hakarete uğradığımızda yapmış olmayı istediğimiz ya da bir sonraki fırsatta yapmaya niyetlendiğimiz hayali bir konuşmayı prova etmeyen kimse var mıdır?[15] Bu tür konuşmalar genellikle, yakın arkadaşlar ve eşitler arasında bile, hiçbir zaman ifade edilemeyebilecek kişisel bir gizli senaryo olarak kalabilirler. Ama bu durumda karşımızda, paylaşılan bir tâbiyet durumu var. Toprak sahibi Donnithorne'un kiracılarının, daha doğrusu iki köyde eşraftan olmayanların birçoğunun, onun kamu önünde kibrinin kırılmasından zevk almak ve Bayan Poyser'in cesaretini onunla birlikte paylaşmak için birçok kişisel nedenleri vardı. Ortak sınıf konumları ve toplumsal bağları, kolektif gizli senaryolarını odak noktasına getiren güçlü bir çözücü mercek sağlıyordu. Bayan Poyser'in konuşmasını, onun yerine, toplumsal ilişkileri sürecinde birlikte yazmış olduklarını söylemek abartma olmaz. Kuşkusuz sözcüğü sözcüğüne değil; ama Bayan Poyser'in konuşmasının, toprak sahibinin nüfuzu altındaki herkesin paylaştığı öykülerin, alayların ve şikâyetlerin kendisi tarafından yeniden işlenmesi olması anlamında. Ve toprak sahibinin uyruklarının bu konuşmayı Bayan Poyser adına "yazmaları" için, eleştirilerini paylaşabilecekleri ve geliştirebilecekleri, tecrit edilmiş de olsa güvenli bir toplumsal alana ihtiyaçları vardı. Bayan Poyser'in konuşması tâbi bir grubun gizli senaryosunun kişisel tercümesiydi ve Aggy'nin durumunda olduğu gibi, bu konuşma dikkatimizi konuşmanın geliştiği sınıfın sahne arkası kültürüne yöneltiyor.

Hakarete uğrayan bir birey, kişisel bir öç ve hesaplaşma fantezisi geliştirebilir; ama hakaret, sistematik olarak bütün bir ırk, sınıf ya da tabakanın maruz kaldığı hakaretlerin bir çeşidinden başka bir şey değilse, fantezi kolektif bir kültürel ürün haline gelebilir.

14. *A.g.y.*, 388.

15. Eşitler arasındaki bir tartışmada yenilgiye uğradığımızda ya da bir eşitimiz bize hakaret ettiğinde, aynı fanteziyi oluşturmaya eğilimli olduğumuzu düşünüyorum. Tek fark, bu durumda asimetrik iktidar ilişkilerinin gizli senaryonun ilanına müdahale etmemesidir.

Hangi biçimi alırsa alsın –sahne arkası parodisi, şiddetli öç hayalleri, dünyanın altüst oluşuna ilişkin binyılcı görüşler– bu kolektif gizli senaryo, güç ilişkilerine yönelik tüm görüşler için temel önemdedir.

Bayan Poyser'in patlamasının maliyeti potansiyel olarak çok yüksekti ve ona böyle bir ün kazandıran şey cesaretiydi; bazıları buna deli cesareti diyecektir. Burada *patlama* sözcüğü kasıtlı olarak kullanılmıştır, çünkü Bayan Poyser olayı böyle yaşamıştır:

> "Yapacağını yaptın," dedi Bay Poyser, biraz endişeli ve rahatsız bir şekilde; ama karısının patlamasından iftiharla karışık bir keyif almadığı da söylenemezdi. "Evet, biliyorum yaptım," dedi Bayan Poyser, "ama içimdekileri söyledim ve bu yüzden hayatım boyunca içim rahat olacak. Her zaman ağzın mantarla kapatılacaksa ve düşündüklerini ancak sızıntılı bir varil gibi gizli gizli damlatacaksan, yaşamın ne keyfi olur ki. Toprak sahibi kadar uzun yaşasam bile, düşündüklerimi söylediğime pişman olmayacağım."[16]

George Eliot'un Bayan Poyser'in ağzından dile getirdiği hidrolik metafor, gizli senaryonun ardındaki baskıyı ifade eden genel bir metafordur. Bayan Poyser, ihtiyatlılık ve aldatma alışkanlıklarının artık, önceki yıl boyunca provasını yaptığı öfkeyi tutamayacağını ileri sürüyor. Öfkenin bir çıkış yolu bulacağı konusunda kuşku yok; seçim, daha güvenli; ama psikolojik olarak daha az tatmin edici olan "düşündüklerini....gizli gizli damlatma" ile Bayan Poyser'in cesaret ettiği tehlikeli; ama tatmin edici tam patlama arasındadır. Aslında George Eliot burada tahakküm bilincinin sonuçlarına ilişkin bir tavır almaktadır. İktidar karşısında "maske takma" gerekliliğinin, gerçek olmayışının yarattığı gerilim yüzünden, sonsuza kadar denetim altında tutulamayacak karşı bir basınç yarattığını ileri sürer. Epistemolojik bir mesele olarak, Bayan Poyser'in patlamasının, önceki hürmeti karşısındaki doğruluk statüsünü değerlendirme yetkimiz yok. İkisi de Bayan Poyser'in benliğinin parçaları olabilir. Ancak Eliot'un kurguladığı haliyle, Bayan Poyser sonunda düşüncelerini söylediğini hissetmektedir. Bayan Poy-

16. *A.g.y.*, 395. *Adam Bede*'yi bilmeyen ve olayların nasıl geliştiğini öğrenmek isteyen okuyucu için: Toprak sahibi birkaç ay sonra neyse ki ölür, tehdit de böylece ortadan kalkar.

ser ve benzer durumdaki başka insanlar sonunda iktidarda olanlara doğruları söylediklerini hissettiklerine göre doğru kavramının, eylemleri bizi ilgilendiren insanların düşüncesinde ve pratiğinde sosyolojik bir gerçekliği olabilir. Savunulamaz bir epistemolojik statüsü olmasına karşın, gerçek dünyada fenomenolojik bir gücü olabilir.

Birinci iddianın hemen hemen mantıksal bir ayna imgesi olan başka bir iddia, tahakküm tarafından maske takmaya zorlananların, yüzlerinin önünde sonunda bu maskeye uyar hale geleceğidir. Bu durumda tâbiyet pratiği zaman içinde kendi meşruiyetini üretir; Pascal'ın, dini inancı olmayan ama olmasını isteyenlere, günde beş kez ibadet etmek için dizlerinin üzerine çökmelerini öğütlediği gibi, yapılan rol sonunda kendi haklılığını inançta ortaya koyacaktır. Benim ilgi alanlarımı oluşturan tahakküm, direniş, ideoloji ve hegemonya meselelerinde çok önemli olduğu için, izleyen analizde, bu tartışmayı büyük ölçüde aydınlatmayı umut ediyorum.

Güçsüz olanın, iktidarın huzurunda bir maskenin arkasına gizlenmek için açık ve zorlayıcı nedenleri varsa, güçlülerin de kendilerine tâbi olanlar karşısında bir maske takmak için zorlayıcı nedenleri vardır. Bu nedenle güçlü olan için de tipik olarak, iktidarın açık uygulamasında sergilenen kamusal senaryo ile sahne arkasında güvenlik içinde ifade edilen gizli senaryo arasında bir farklılık vardır. Elitlerin sahne arkası senaryosu, tâbi olanlar arasındaki karşılığı gibi bir türevdir: Kamusal senaryoda ortaya çıkanları değiştiren, onlara karşı çıkan ya da onları onaylayan jestlerden ve sözcüklerden oluşur.

"İktidarın oynadığı rol", George Orwell'in 1920'lerde sömürge Birmanya'sında polis müfettişi yardımcısı olarak geçirdiği günleri anlattığı "Bir Fil Vurmak" başlıklı denemesinde başarıyla incelenmiştir. Orwell, ipini koparmış, pazarı birbirine katmakta olan, kızışmış bir fille ilgilenmek üzere çağrılır. Orwell sonunda elinde tüfek, bir adam öldürmüş olan fili çeltik tarlalarında sakin sakin otlarken bulduğunda, fil artık hiç kimse için bir tehlike oluşturmuyordu. Mantıklı olarak yapılması gereken, kızgınlığının geçtiğinden emin olmak için fili bir süre gözlemekti. Orwell'in mantığı bir yana bırakmasına neden olan şey, onu izleyen ve ona bakmakta olan iki binden fazla sömürge sakininin orada bulunmasıydı:

Ve birdenbire ne olursa olsun fili vurmak zorunda olduğumu anladım. İnsanlar benden bunu bekliyorlardı ve ben bunu yapmak zorundaydım; beni karşı konulmaz bir biçimde ileri doğru iten iki bin iradeyi hissedebiliyordum. Ve o anda, elimde tüfekle orada dururken, ilk kez beyaz adamın Doğu'daki hâkimiyetinin ne kadar aldatıcı, ne kadar boş olduğunu anladım. Ben, beyaz adam, elimde silahla, silahsız yerli halkın önünde duruyordum –görünüşe göre oyunun baş aktörüydüm– ama aslında yalnızca, arkadaki bu sarı yüzlerin iradesiyle oraya buraya itilen gülünç bir kuklaydım. O anda, beyaz adamın tiran olduğunda yok ettiği şeyin kendi özgürlüğü olduğunu algıladım. Beyaz adam böylelikle, poz yapan, boş bir tür kuklaya, geleneksel bir sahip figürüne dönüşür. Çünkü yaşamını "yerlileri" etkilemeye çalışmakla geçirmesi hâkimiyetinin koşuludur, bu nedenle her krizde "yerlilerin" ondan beklediklerini yapmak zorundadır. Bir maske takar ve yüzü giderek maskeye uygun hale gelir... Bir sahip, sahip gibi davranmalıdır; kararlı görünmeli, ne istediğini bilmeli ve belli şeyleri yapmalıdır. Bütün o yolu, elde silah, arkada iki bin insanla geldikten sonra, hiçbir şey yapmadan kuyruğunu kıstırıp uzaklaşmak; hayır, bu olanaksızdı. Herkes bana gülerdi. Ve benim bütün yaşamım, Doğu'daki her beyaz adamın yaşamı gibi, kendime gülünmesini önlemeye yönelik uzun bir mücadele oldu.[17]

Orwell tiyatro metaforunu yoğun bir şekilde kullanıyor: Kendisinden "oyunun baş aktörü" olarak söz ediyor; boş kuklalardan, bebeklerden, maskelerden, görünüşlerden ve yazılmış olan senaryoyu izlemezse kendisiyle alay etmek için hazır bekleyen bir izleyici kitlesinden söz ediyor. Kendi hissettiğine göre Orwell artık kendisi olmak, anlaşmayı bozmak konusunda, bir kölenin zorba bir efendinin huzurunda olabileceğinden daha özgür değildir. Tâbiyet, inandırıcı bir alçak gönüllülük ve hürmet gösterisi gerektiriyorsa, tahakküm de inandırıcı bir kibirlilik ve üstünlük gösterisi gerektirir gibi görünüyor. Ancak iki fark var. Bir köle senaryoyu ihlal ederse aldığı risk dayaktır, oysa Orwell'in aldığı risk sadece alay edilmektir. Diğer bir önemli fark, hâkim olanın poz yapma gerekliliği zayıflıktan değil, hâkimiyetinin ardındaki düşüncelerden, meşruiyet konusunda ileri sürdüğü iddialardan kaynaklanır. İlahi bir kral, bir tanrı gibi; savaşçı bir kral, cesur bir general gibi davranmak zorun-

17. *Inside the Whale and Other Essays*, 95-96.

dadır; bir cumhuriyetin seçilmiş bir başkanı, yurttaşlara ve onların düşüncelerine saygı gösterir gibi görünmek durumundadır; bir hâkim yasaya saygılı görünmelidir. Elitlerin, bir iktidar iddiasının temeliyle *kamusal olarak* çelişen eylemleri tehlikelidir. Nixon'un Beyaz Sarayı'nda teybe alınan Oval Ofis konuşmalarının kinizmi, kamusal yasallık ve âlicenaplık iddiası senaryosu için yıkıcı bir darbeydi. Aynı şekilde, sosyalist blokta parti elitlerine mahsus özel dükkânların ve hastanelerin pek de iyi gizlenmeyen varlığı, yönetici partinin işçi sınıfı adına yönetme şeklindeki kamusal iddiasını kötü bir şekilde baltaladı.[18]

Tahakküm biçimlerini, gerektirir gibi göründükleri teşhir ve kamusal tiyatro türleri açısından karşılaştırmak yararlı olabilir. Aynı soruna yaklaşmanın başka, belki de daha aydınlatıcı bir biçimi, farklı tahakküm biçimlerinin kamudan hangi etkinlikleri büyük bir azimle gizlediklerini sormak olabilir. Her hâkimiyet biçiminin kendine özgü bir sahne dekoru olduğu gibi, kendine özgü kirli çarşafları da vardır.[19]

Hâkim elitlerin içkin üstünlüğü öncülüne ya da iddiasına dayanan tahakküm biçimleri, bol bol gösterişe, savurganlığı önleme yasalarına, gösterişli giysilere ve tâbi olanların kamusal hürmet ya da takdir hareketlerine bağlı gibi görünür. İtaat ve hiyerarşi alışkanlıklarını aşılama arzusu, askeri örgütlenmelerde olduğu gibi, benzer modeller üretebilir. Kamusal görünüşünün koreografisi, doğaçlamaya hiç yer vermeyen ritüellerde canlı bir heykele dönüşmesine yol açacak kadar dikkatli bir şekilde hazırlanan Çin İmparatoru Long Qing'in durumunda olduğu gibi aşırı durumlarda teşhir ve gösteri hâkim olur. İmparator sahne arkasında, Yasak Şehir'de,

---

18. Kendilerini ayan beyan mülkiyet haklarını savunmaya adayan ve işçi sınıfının özel çıkarına göre işleme gibi bir iddiası olmayan Batılı kapitalist demokrasilerde benzer eşitsizlikler bu kadar simgesel bir biçimde yüklü değillerdir.
19. Bu doğrunun evle ilişkili çeşitlerini hepimiz biliriz. Anababalar, çocukların önünde tartışmanın, özellikle onların disiplinleri ve tavırları üzerine kötü etkisi olacağını hissederler. Bunu yapmak, anababaların her şeyin en iyisini bildikleri ve neyin uygun olduğu konusunda fikir birliği içinde oldukları şeklindeki örtük iddiaya zarar verir. Ayrıca çocuklara, ortaya konan fikir ayrılığından yararlanmaları için politik bir fırsat sağlar. Genel olarak anababalar, çekişmeyi sahne arkasında tutmayı ve çocukların önünde az çok birleşik bir cephe sergilemeyi tercih ederler.

prenslerle ve aristokratlarla istediği gibi âlem yapabiliyordu.[20] Bu abartılı bir durum olabilir; ama maskelerin sağlam bir şekilde yerlerinde kalmaları ve uygunsuz bir şeyin ortaya çıkma olasılığının asgariye indirilmesi için tâbi olanlarla teması ritüelleştirme çabası ne kadar yaygınsa, hâkim elitlerin, kendilerine sahne arkasında artık teşhir edilmedikleri ve içlerini dökebildikleri bir toplumsal mekân ayırmaları da o kadar yaygın bir durumdur. Milovan Djilas'ın Yugoslavya'nın yeni parti elitine yönelik erken eleştirisi, anlamlı; fakat gizli bir sahne arkasını, kamu organlarının boş ritüeliyle karşılaştırıyordu: "En önemli devlet meseleleri teklifsiz yemek davetlerinde, av partilerinde, iki ya da üç kişi arasında geçen sohbetlerde kararlaştırılıyor. Parti toplantıları, hükümet ve meclis konferansları, beyanatlarda bulunmaktan ve bir görüntü sunmaktan başka bir işe yaramıyor."[21] Aslında, oybirliği, sadakat ve karar alma tiyatrosu bir izleyici kitlesini etkilemeye yönelik olduğu için Djilas'ın küçümsediği kamusal ritüel bir amaca hizmet eder elbette. Bu türden kamusal ritüel hem gerçek hem de anlamlıdır; Djilas'ın şikâyet ettiği şey, politikanın, kendisiyle de çelişecek bir sahne arkası alanını gizlemek üzere tasarlanmış bir gösteri olmasıdır. Genellikle hâkim grupların saklayacakları çok şey vardır ve genellikle istediklerini gizlemenin araçlarına sahiptirler. Orwell'in Moulmein'de birlikte hizmet verdiği İngiliz sömürge memurlarının akşamları gidebilecekleri bir kulüp vardı. Orada, görünmez Birmanyalı personelin dışında, kendi ifadeleriyle, kendi aralarındaydılar ve artık sömürge uyruklarından oluşan izleyici kitlesinin önünde caka satarak yürümek zorunda değildiler. Sahibin kamusal rolüne uygun olmayan hareketler, jestler, düşünceler ve giysiler bu sığınakta tehlikesizdi.[22] Elitlerin inzivası, onlara rollerinin resmi gerekliliklerinden kurtulmak için bir yer sağlamakla kalmıyor, tanışıklığın hürmetsizliğe yol açma ihtimalini asgariye indiriyor ya da en azından ritüel olarak yönlendirilen görüntülerinin yarattığı etkiyi azaltmıyordu. Balzac on dokuzuncu yüzyılın ortalarında Parisli sulh

20. Ray Huang, *1571: A Year of No Significance.*
21. *The New Class,* 82.
22. Hemen hemen her hiyerarşik organizasyonda, elitler genellikle özel sekreterlerin oturduğu bekleme odaları bulunan kapalı kapılar ardında çalışırken, tâbi konumdaki personelin görünür bir şekilde çalışmasının da temel olarak aynı nedenden kaynaklandığından kuşkulanıyorum.

hâkimleri arasındaki fazla ortaya çıkma –şimdi belki böyle adlandırılabilir– korkusunu şöyle dile getirir:

> Ah, sulh hâkiminiz ne kadar talihsiz bir adamdır! Biliyorsunuz, bir zamanlar piskoposların mecbur oldukları gibi, topluluğun dışında yaşamak zorundadırlar. Dünya onları ancak belirli zamanlarda, antik dönemin yüksek rahipleri gibi hükümler verme, adli ve papazlık yetkilerini kendilerinde birleştirme amacıyla, hücrelerinden çıktıklarında, vakur, saygıdeğer halleriyle görmelidir! Sadece hâkimler heyetinde görünür hale gelmemiz gerekiyor... Bugünlerde eğlenirken ya da başka insanlar gibi sorunlarımızla görülebiliyoruz... Misafir odamızda, evimizde, ıstırap çekerken görülebiliyoruz; biz korkunç olmaktan çok garip yaratıklarız.[23]

Düzenlenmemiş kamusal temasın hâkimlerin kutsal havasını kirletmesi tehlikesi, laik cumhuriyetlerde bile, onların niçin hükümetin herhangi bir başka dalından daha fazla, geleneksel otoritenin süslemelerini koruduklarının açıklanmasına yardımcı olur belki de.

Kamusal ve gizli senaryolara ilişkin temel düşünce ortaya konduktan sonra, aşağıdaki tartışmayı yönlendirme yoluyla birkaç gözlemde bulunacağım. İktidar ilişkileri incelemesi için, bu perspektif hâkim olan ile tâbi olan arasında normal olarak gözlemlenen hemen tüm ilişkilerin, hâkim olanın *kamusal* senaryosu ile tâbi olanın *kamusal* senaryosunun karşılaşmasını temsil ettiği olgusu konusunda bizi uyarır. Bayan Poyser'in hürmetkâr ve iyi olma aldatmacasını sürdürebildiği patlama öncesinde, toprak sahibi Donnithorne'un Bay ve Bayan Poyser'i her fırsatta aldattığı gözlenir. O halde toplumsal bilim, sebatla güçlü ile güçsüz arasındaki resmi ya da biçimsel ilişkileri odak noktası olarak alır. Göreceğimiz gibi, çatışma fazlasıyla kurumsal hale geldiğinde, çatışmaları konu alan incelemelerin büyük kısmında bile durum budur. İktidar ilişkilerinin bu alanının incelenmesinin, zorunlu olarak yanıltıcı ya da önemsiz olduğunu söylemek istemiyorum; tek söylemek istedi-

23. *A Harlot High and Low [Splendeurs et misères des courtisanes]*, İng. çev. Reyner Happenstall, 505. [*Kibar Fahişeler*, çev. N. Altınova, Oda Y., 1984]. Yirminci yüzyıl edebiyatında tahakküm ve tâbiyet maskelerini yapıtlarının çoğunun merkezi haline getiren kişi Jean Genet olmuştur. Bakınız, özellikle oyunları *Siyahlar* ve *Paravanlar* [çev. S. Dolanoğlu, Remzi K., 1991].

ğim, bunun iktidar hakkında bilmek istediklerimizi tam olarak kapsayamayacağıdır.

İleride, çeşitli oyuncuların *gizli* senaryolarının nasıl oluştuğunu, kamusal ifadeye kavuştukları ya da kavuşmadıkları koşulları ve kamusal senaryoyla ne tür ilişkileri olduğunu bilmek isteyeceğiz.[24] Ancak gizli senaryonun üç niteliği, öncelikle aydınlatılmayı hak ediyor. Birincisi, gizli senaryo belirli bir toplumsal mekâna ve belirli bir oyuncular grubuna özeldir. Aggy'nin bedduası, köleler arasında, köle mahallelerinde ya da yaygın olduğunu bildiğimiz gizli dinsel ayinlerde çeşitli biçimler altında, hemen hemen kesin olarak prova edilmiştir. Çoğu hâkim grup gibi Orwell'in çalışma arkadaşları kamu önünde boşboğazlık ettiklerinde daha az riske girerler; ama yine de kinlerini ifade etmek için Moulmein Club'ün güvenliğini tercih ederler. O halde her gizli senaryo fiilen, belirli ötekileri –senaryonun gizlendiği kişileri– dışlayan sınırlı bir "kamu" içinde geliştirilir. Gizli senaryonun yeterince vurgulanmamış olan ikinci ve hayati önem taşıyan bir yanı, yalnızca sözleri değil; bütün bir pratikler dizisini kapsamasıdır. Mesela, birçok köylü için, yasak bölgede avlanma, hırsızlık, el altından vergi kaçırma ve toprak sahipleri için kasıtlı olarak kötü iş yapma, gizli senaryonun parçasıdır. Hâkim elitler için, gizli senaryo pratikleri, gizli lüks ve ayrıcalık, el altından kiralık katillerin kullanımı, rüşvet ve arsa tapularında tahrifatı içerebilir. Bu pratikler, her durumda, söz konusu tarafın kamusal senaryosunu ihlal eder ve mümkünse sahne gerisinde bırakılır ve dile getirilmez.

Son olarak, kamusal ve gizli senaryolar arasındaki sınırın –sağlam bir duvar olmayıp– hâkim olan ile tâbi olan arasındaki sürekli bir mücadelenin alanı olduğu açıktır. Hâkim grupların, neyin kamusal senaryo ve neyin sahne arkası olarak kabul edildiğini tanımlamada ve belirlemede etkili olma kapasiteleri, göreceğimiz gibi iktidarlarının önemli bir ölçütüdür. Bu sınırlar üzerindeki aralıksız mücadele, olağan çatışmanın, sınıf mücadelesinin gündelik biçimlerinin belki de en önemli alanıdır. Orwell, Birmanyalıların açık açık karşı çıkma tehlikesine girmemeye özen gösterirken, İn-

24. Şimdilik, herhangi bir oyuncu için, hitap edilen izleyiciye bağlı olarak değişen birkaç kamusal ve gizli senaryo olduğu olgusunu kasıtlı olarak es geçiyorum.

gilizleri küçümsediklerini hemen hemen rutin bir şekilde ima etmeyi nasıl başardıklarına işaret ediyor:

> Avrupa aleyhtarı duygular çok şiddetliydi. Kimse bir ayaklanmaya cesaret edemiyordu, ama bir Avrupalı kadın tek başına pazara gittiğinde, mutlaka biri üstüne meyve suyu döküyordu... Uyanık bir Birmanyalı futbol sahasında bana çelme taktığında ve hakem (başka bir Birmanyalı) bunu görmezden geldiğinde, kalabalık çirkin kahkahalar atmıştı... Sonunda her yerde karşıma çıkan genç erkeklerin alaylı sarı yüzleri, ben güvenli bir mesafede olduğum zaman arkamdan duyulan yuhalamalar fena halde sinirlerime dokunuyordu. Genç Budist rahipler en kötüleriydi.[25]

Taktik ihtiyatlılık, tâbi grupların, gizli senaryolarını ender olarak doğrudan bir şekilde ağızlarından kaçırmalarını sağlar. Ama, kalabalığın sağladığı anonimlikten ya da anlamı belirsiz kazalardan yararlanarak binlerce ustalıklı yolla gösteriye istemeden katıldıklarını ima etmeyi başarırlar.

Güçlülerin ya da tâbi olanların gizli senaryolarının analiz edilmesinin, çelişkileri ve olasılıkları ortaya çıkaracak, mevcut iktidar, zenginlik ve statü dağılımına verilen kamusal onayın genellikle sunduğu sakin yüzeyin altına, daha derinlere bakacak bir toplumbilimi anlayışına giden bir yol açtığına inanıyorum. Orwell'in işaret ettiği "Avrupa aleyhtarı" hareketlerin arkasında, kuşkusuz çok daha gelişkin bir gizli senaryo, Birmanya kültürüne, dinine ve sömürge yönetimi deneyimine bağlı tüm bir söylem vardır. Bu söylem İngilizlerin –casusların sağladığı bilgiler haricinde– bilgisi dahilinde değildi. Ancak Moulmein'de yerlilerin oturduğu semtteki sahne arkasından ve ancak Birmanya kültürünü yakından tanıyan biri aracılığıyla öğrenilebilirdi. Kuşkusuz Birmanyalılar da İngilizlerin kendilerine yönelik az çok resmi davranışlarının ardında ne olduğunu bilmiyorlardı; hizmetçilerin anlatabileceği öyküler dışında. Bu gizli senaryo ancak sömürgecilerin kulüplerinde, evlerinde ve küçük toplantılarında açığa çıkabilirdi. Böyle bir durumdaki analist, en duyarlı katılımcılar karşısında bile stratejik bir üstünlü-

25. *Inside the Whale*, 91. Haykırılan bir hakaretin gizli bir senaryo olması biraz zor görünüyor. Burada önemli olan, hakaret edeni anonim kılan "güvenli mesafe"dir: Mesaj alenidir, ama mesajı ileten gizlidir.

ğe sahiptir; çünkü hâkim olanların ve tâbi olanların gizli senaryoları, çoğu durumda, *hiçbir zaman doğrudan temas içinde değildir.* Her katılımcı kendi çevresinin kamusal senaryosunu ve gizli senaryosunu bilir, ama diğerinin gizli senaryosunu bilmez. Bu nedenle, politik analiz, tâbi grupların gizli senaryosunu güçlülerin gizli senaryosuyla ve her iki gizli senaryoyu, paylaştıkları kamusal senaryoyla karşılaştırabilen araştırmayla ilerletilebilir. Karşılaştırmanın bu son yönü, politik iletişimde tahakkümün etkisini ortaya koyacaktır.

Orwell'in Moulmein'deki görevinin sona ermesinden yalnızca birkaç yıl sonra, çok büyük bir sömürgecilik karşıtı isyan İngilizleri gafil avladı. İsyan tahtta hak iddia eden ve büyük ölçüde İngilizlerden ve vergilerden kurtulmaya yönelik bir ütopya vaat eden bir Budist keşişin önderliğinde gerçekleşmişti. İsyan çok büyük bir keyfi zorbalıkla ezildi ve hayatta kalan "komplocular" darağacına gönderildi. Birmanyalıların gizli senaryosunun hiç değilse bir kısmı birdenbire sahneye fırlayıp kendini açıkça ilan etmişti âdeta. İngilizlerin pek farkında olmadıkları Binyılcı intikam ve adil krallık hayalleri, Budist kurtarıcılarla ve ırksal bir hıncın alınmasıyla ilgili görüşler sahneye konmuştu. İsyanı bastırmak için kullanılan şiddette, Orwell'in kabul etmekte zorlandığı; ama beyazların oradaki tek kulübünde "dünyanın en büyük keyfi bir Budist rahibinin bağırsaklarına süngü sokmaktır" şeklinde açık ifadesini bulan hakikatin ortaya konması görülebilir. Birçok gizli senaryo, belki de gizli senaryoların çoğu, kamudan gizli kalır ve hiçbir zaman "sahneye konmaz." Ve gizli senaryonun tam olarak hangi koşullar altında sahneyi kasıp kavuracağını kolayca söyleyebilecek durumda değiliz. Ama görünüşteki rızanın ötesine gitmek ve iktidar dengesindeki bir değişikliğin ya da bir krizin gözler önüne serebileceği potansiyel hareketleri, engellenmiş niyetleri ve olası gelecekleri kavramak istiyorsak, gizli senaryo alanını araştırmaktan başka pek bir seçeneğimiz yoktur.

II. TAHAKKÜM, ROL YAPMA VE FANTEZİ

Iocasta: *Nasıl bir şey? Sürgünde bu kadar zor olan ne?*
Polyneikes: *En kötüsü insanın düşüncelerini yüksek sesle söyleyememesi.*
Iocasta: *Ama, düşüncelerini söyleyememek köleliktir.*
Polyneikes: *İnsan efendilerinin akılsızlığına tahammül etmek zorunda kalabiliyor.*

– EURIPIDES, *Fenikeli Kadınlar*

A. HEDEFLER

Genel amacım tâbi grupların genellikle kaçamaklı olan politik tavırlarını daha başarılı bir şekilde nasıl okuyabileceğimizi, yorumlayabileceğimizi ve anlayabileceğimizi araştırmaktır. Bu o kadar iddialı bir hedef ki, ona ancak eksik ve şematik bir biçimde ulaşabiliriz. Bu heves, yoksul Malaya köylülerinin, pirinç üretimindeki, sistematik bir biçimde aleyhlerine işleyen değişikliklere direnme politikalarını anlamak için harcadığım uzun süreli çabalardan kaynaklanmıştır.[1] Toprak sahibi elitlerin ve memurların sahip

1. James C. Scott, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance.*

oldukları güç düşünüldüğünde, yoksullar tarafından yürütülen mücadele zorunlu olarak ihtiyatlıydı. Açık açık isyan etmek ya da kamusal olarak protestoda bulunmak yerine, yoksullar mülkiyete karşı daha güvenli olan anonim saldırıları, yasak avlanmaları, isim karalamayı [character assassination] ve bazı kimselerden uzak durarak onları dışlamayı benimsediler. Birkaç istisna dışında, geri dönüşü olmayan kamusal meydan okuma hareketlerinden ihtiyatlılıkla kaçındılar. "Sedaka"daki politik yaşamın sakin yüzeyini sınıflar arasındaki uyumun kanıtı olarak görenler, politik çatışmayı yanlış yerde aramaktadırlar.

Kendilerini Sedaka'nın yoksullarıyla hemen hemen aynı gemide gören tâbi gruplar için, politik yaşamın benzer biçimler alabileceğini düşündüm. Yani, onların da politikaları, iktidar karşısında gönüllü, hatta gayretli bir rıza izlenimini korurken, kılık değiştirme, aldatma ve dolaylılığı kullanıyordu.

Bu çizgilerde ilerleyecek bir tartışma, öncelikle kamusal senaryonun nasıl oluşturulduğunu, nasıl korunduğunu ve hangi amaçlara hizmet ettiğini anlamamızı gerektirir. Kamusal hürmet ve sadakat gösterileri iktidar ilişkilerinde neden bu kadar önemlidir? Bu simgesel gösterinin izleyicileri kimlerdir? Bayan Poyser gibi öfkeli ya da küstah astlar gösteriyi bozduklarında ne olur?

Kamusal senaryo, kabaca, hâkim elitlerin, kendilerini görünmek istedikleri gibi gösteren *oto*-portreleridir. Hâkim elitlerin başkalarını gösteri yapmaya zorlama iktidarına sahip oldukları düşünülürse, kamusal senaryonun söylemi kesinlikle bir tarafa meyilli bir tartışmadır. Yalnızca bir yalanlar ve aldatmacalar yumağı olma olasılığı yoksa da son derece taraflı ve kısmi bir öyküdür. Kamusal senaryo etkileyici olmak, hâkim elitlerin iktidarını olumlamak ve doğallaştırmak, hâkimiyetlerinin kirli çarşaflarını gizlemek ya da örtmece sözlerle bulanıklaştırmak için tasarlanır.

Ancak kendi kendine yağ çeken bu oto-portre tâbi gruplar arasında retorik bir güce sahip olabilmek için mecburen, onların varsayılan çıkarlarına bazı ödünler verecektir. Terimin Gramsci'ci anlamında hegemonya kurmak isteyen yöneticiler, bir dereceye kadar uyruklarının adına yönettiklerini ideolojik olarak kanıtlamak zorundadırlar. Bu iddia her zaman başka amaçlara yönelik olduğu halde tâbi gruplar arasında hiç yankı bulmaması pek enderdir.

Gizli ve kamusal senaryolar arasındaki fark, kamusal senaryonun hegemonik arzularıyla birlikte, tâbi gruplar arasındaki politik söylemin en az dört çeşidini ayırt etmemize izin verir. Bu söylemler, resmi söyleme ne kadar sıkı bir şekilde uyduklarına ve izleyicilerini kimlerin oluşturduğuna bağlı olarak değişir.

Politik söylemin en güvenli ve en kamusal biçimi, elitlerin kendini beğenmiş öz imgesini temel alan biçimdir. Bu biçim, söz konusu öz imgenin içerdiği retorik ödünler sayesinde, bu ödünleri dayanak olarak kullanabilecek politik çatışmalar için şaşırtıcı derecede geniş bir alan sunar ve her ideoloji içindeki yoruma açık alandan yararlanır. Örneğin, iç savaş öncesinde ABD'nin güneyindeki beyaz köle sahiplerinin ideolojisi bile, kölelerin bakımı, beslenmesi, barınması, giyinmesi ve dinsel eğitimleri konusunda birtakım babaca süsleri içeriyordu. Kuşkusuz uygulama farklıydı. Ancak köleler, bahçeler, daha iyi yiyecek, insani muamele, dinsel ayinlere gitme özgürlüğü ve benzeri taleplerde bulunmak için bu küçük retorik alandan politik olarak yararlanabiliyorlardı. Böylelikle, bazı köle çıkarları hiç de fitneci görünmeden, hâkim ideolojide temsil edilebiliyordu.

Politik söylemin ikinci ve tamamen zıt bir biçimi, gizli senaryonun kendisidir. Tâbi grupların, iktidarın ürkütücü bakışlarından uzakta toplanabildikleri sahne arkasında, hiç de uyumlu olmayan bir politik kültür olanaklıdır. Köleler mahallelerinin göreli güvenliği içinde, efendilerin ve hanımların huzurunda normal olarak bastırmak zorunda oldukları öfke, öç, kendini ortaya koyma sözlerini dile getirebilirler.

Bu kitabın temel bir tezi, stratejik olarak ilk iki politika arasında yer alan üçüncü bir tâbi grup politikası alanı olduğudur. Bu, kamunun görüş alanı içinde gerçekleşen, ama iki anlamlı olmak ya da oyuncuların kimliğini saklamak üzere tasarlanmış bir kılık değiştirme ve anonimlik politikasıdır. Söylenti, dedikodu, halk masalları, şakalar, şarkılar, ritüeller, şifreler ve örtmeceler –tâbi grupların halk kültürünün büyük bir bölümü– bu tanıma uyar. Köylülerin Tavşan Kardeş öykülerini ve daha genel olarak kurnazlık masallarını düşünün. Bir düzeyde, bunlar hayvanlar hakkında masum öykülerdir; başka bir düzeyde, güçlü karşısında zafer kazanan zayıfın kurnaz oyunlarını ve öç alıcı ruhunu yücelttikleri görü-

lür. Gizli senaryonun kısmen sterilize edilmiş, muğlak ve kodlanmış versiyonunun tâbi grupların kamusal söyleminde her zaman mevcut olduğunu ileri sürüyorum. Kaçamaklı olmak üzere tasarlanmış olan bu metinlerin yorumlanması hiç de kolay bir iş değildir. Ancak gözardı edilmeleri bizi, tarihsel tâbiyete ilişkin olarak, ya ender açık isyan anlarına ya da kaçamaklı olmakla kalmayıp genellikle tamamen erişilmez olan gizli senaryonun kendisine dayanan bir anlayışla sınırlar. Tâbi konumdaki insanların hegemonik olmayan sözlerinin ve pratiklerinin açığa çıkarılmasının, içinde üretildikleri kısıtlamalar nedeniyle, elitlerin analizinden temelden farklı bir analiz biçimini gerektirdiğine inanıyorum.

Son olarak, politikanın en patlayıcı alanı, gizli senaryo ile kamusal senaryo arasındaki politik *sağlık kordonunun* kopmasıdır. Bayan Poyser, "diyeceklerini" dediğinde (bkz. 1. bölüm) o zamana kadar gizli olan senaryoyu kamusal hale getirerek ayrımı yok eder. Bayan Poyser olayında, toprak sahibi kaçıyor; ama bu tür meydan okuma ve açıkça karşı çıkma anları genellikle ya anında bir baskıya yol açar ya da yanıtsız bırakılırsa daha başka meydan okuma sözlerine ve hareketlerine neden olur. Bazı karizma biçimlerini ve politik hamlelerin dinamiğini anlamamıza yardımcı olduğu için bu tür anları inceleyeceğiz.

Dikkatimizi büyük ölçüde, tâbi grupların alt politikası [infrapolitics] dediğim şeye yönelteceğiz. Bundan, kendi adlarına konuşmaya cesaret edemeyen, dikkat çekmemeye dayalı çok çeşitli direniş biçimlerini kastediyorum. Bu alt politikanın özünün, kılık değişikliklerinin, gelişiminin ve kamusal senaryoyla ilişkisinin anlaşılması, politik analizdeki birkaç tartışmalı sorunu aydınlatmamıza yardımcı olabilir.

Alt politikanın analizi, hegemonik birleştirme [incorporation] meselesine yaklaşmanın bir yolunu sunar. Son zamanlarda –topluluk iktidarı tartışmalarında ya da Gramsci ve ardıllarının daha incelikli neo-Marksist formülasyonlarında– üzerine daha fazla yazılmış bir konu bulmak zordur. Hegemonik birleştirmenin tam olarak ne anlama geldiği konusu yoruma tâbidir; ama nasıl tanımlamayı tercih edersek edelim, kölelerin köleliğin adaletine ya da kaçınılmazlığına inanıp inanmadıkları sorusuna kaba, tek boyutlu bir yanıt verilemez. Bunun yerine tâbi grupların, çıkarlarına ilişkin olarak

yukarıdan üretilen bir görüşü kabul etmek üzere toplumsallaştırılma biçimlerini değerlendirmeye çalışırsak, daha karmaşık bir yanıt verebiliriz. Gizli senaryodan ve genel olarak alt politikadan gelen kanıtlar, en azından ilkesel olarak, bu soruna ampirik bir şekilde yaklaşmanın bir yolunu sunar. Zaten, rıza ve sükûn perdesinin aralanması için açık toplumsal protestoyu beklemek zorunda değiliz. Emre tâbi rıza gösterilerini ya da açık isyanı temel alan bir politika görüşü, politik yaşamın çok dar bir şekilde kavranışını temsil eder; özellikle de dünyanın büyük kısmının içinde yaşadığı tiranlık ya da yarı tiranlık koşulları altında.

Benzer bir şekilde, kılık değiştirmiş ya da sahne arkasındaki politik hareketlere dikkatli bir bakış, olası bir ret alanını ayırt etmemize yardımcı olur. Koşullar izin verirse daha dramatik isyan biçimlerini destekleyebilecek değerlerin yanı sıra, pratik direniş biçimlerinin (örneğin, efendilerin görevden kaçmak, hırsızlık ve firar olarak adlandırdıkları şeyler) toplumsal ve normatif temelini de burada bulacağımıza inanıyorum. Mesele şu ki, ne gündelik direniş biçimleri ne de nadir ayaklanmalar, bu tür direnişin beslendiği ve anlamlandırıldığı tecrit edilmiş toplumsal mekânlarla bağlantılandırılmadan anlaşılabilirler. Buradakinden daha ayrıntılı bir şekilde yapıldığında böyle bir analiz, direniş teknolojisinin ve pratiğinin anahatlarını Michel Foucault'nun tahakküm teknolojisi analizine benzer bir şekilde ortaya koyacaktır.[2]

Gizli senaryo ve kamusal reddin kılık değiştirmiş biçimleri, karizmatik edimlere ilişkin anlayışımızın genişletilmesine de yardımcı olabilir. Karizma insanın basit bir biçimde sahip olduğu bir nitelik –örneğin kahverengi gözler– değildir; bildiğimiz gibi alâkalı gözlemcilerin hayran oldukları bir nitelik buldukları (ve daha doğrusu bizatihi yaratabildikleri) bir ilişkidir. Bayan Poyser terimin konuşma dilindeki anlamıyla karizmatik bir karakter değildir, ama karizmatik bir edimde bulunur. Bu karizmatik edimin ve ona benzer birçok edimin anlaşılmasının, henüz kimsenin iktidarın karşısında ilan etme cesaretine sahip olmadığı paylaşılan bir gizli senaryoyu bu edimin nasıl temsil ettiğini değerlendirmeye bağlı olduğunu ileri sürüyorum.

2. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, İng. çev. Alan Sheridan. [*Hapishanenin Doğuşu*, çev. M.A. Kılıçbay, İmge Y., 1982]

Analizim, kamusal senaryo ile gizli senaryo arasındaki en büyük farklılığı bulmayı umut ettiğim tâbiyet biçimlerini vurguluyor. Bu nedenle, kullandığım örneklerin birçoğu, bu perspektifi nasıl destekleyebilecekleri hesaba katılarak seçilmiş çeşitli tiranlık biçimlerinden gelmektedir. Olanaklı olduğu her zaman, kölelik, serflik, paryalık, ırksal tahakküm –sömürgecilik ve uzmanlık alanım olan son derece tabakalaşmış köylü toplumları dahil olmak üzere– konusundaki araştırmalardan malzemeler aldım. Çağdaş bir gözlemciye bu tahakküm biçimleri sınırlayıcı gelebilir; kölelik ve serflik antika merakı gibi bile ele alınabilir. Ancak bu tür durumları vurgulamanın bazı avantajları vardır. Tarihsel bir mesele olarak, insanlığın üzücü deneyiminin çok büyük bir kısmını temsil ederler. Toplumsal tarihe aşağıdakilerin gözüyle bakmaya ve başka türlü duyulmayan seslerin yeniden ele geçirilmesine yönelik –özellikle Kuzey Amerika köleliğiyle ilişkili olarak– giderek artan ilgi sayesinde son zamanlarda yayımlanan yapıtlardan çok fazla yararlanabildim.

Stratejim, zaten tehlikeli bir şekilde yayılmış bir durumlar dizisi içindeki karşılaştırmalara belli bir tutarlılık sağlayacak şekilde, bazı açılardan birbirine benzeyen tahakküm biçimlerini seçmekten ibarettir. Bu tahakküm biçimleri, tâbi bir nüfustan emek, mal ve hizmet elde etmenin kurumsallaşmış araçlarıdırlar. Sık sık gelişkin ideolojik biçimlerde resmi üstlük ve astlık varsayımlarını cisimleştirirler ve kamusal tavırlar oldukça yüksek bir ritüel ve "görgü kuralları" düzeyiyle belirlenir. En azından ilkesel olarak, bu tahakküm sistemlerinde statü doğumla elde edilir, hareketlilik hemen hemen hiç yoktur ve tâbi gruplara tanınan politik ya da medeni haklar yok denecek kadar azdır. Son derece kurumsallaşmış oldukları halde, bu tahakküm biçimleri tipik bir şekilde güçlü bir kişisel hâkimiyet unsuru içerirler.[3] Burada, efendinin kölesine, derebeyinin serfine, Brahmanın paryasına karşı son derece keyfi ve kaprisli

3. Benim analizim bu nedenle, "bilimsel teknikler", bürokratik yönetim ya da arz ve talep gibi piyasa güçlerince yönlendirilen *gayri şahsi* tahakküm biçimleriyle daha az ilgilidir. Michel Foucault'nun çalışmaları bu biçimlerle ilgilidir, ona göre bunlar toplumsal denetimin tamamıyla modern biçimleridir. Ben, görünüşte gayri şahsi olan birçok denetim biçiminin, Foucault'nun kabul edeceğinden daha keyfi olan ve öyle yaşanan kişisel bir tahakkümüyle dolayımlandığına inandığım halde, Foucault'nun gayri şahsi, teknik, bilimsel kurallara dayanan otorite taleplerinde nitel olarak farklı bir şey bulunduğu şeklindeki tezini kabul ediyorum.

tavırlar gösterme serbestliğini düşünüyorum. Bu nedenle bu tahakküm biçimleri, keyfi dayak, cinsel taciz ve diğer hakaret ve aşağılama biçimlerini alabilecek kişisel bir terör unsuru içerirler. Herhangi bir belirli ast bunlara maruz kalsın ya da kalmasın, maruz kalabileceğini her zaman bilmesi, bir bütün olarak ilişkiye damgasını vurur. Son olarak, çoğu büyük ölçekli tahakküm biçimleri gibi, tâbi grup da kendisine ortak bir iktidar eleştirisi geliştirme fırsatını ilkesel olarak sağlayan oldukça geniş bir sahne arkası toplumsal varoluşuna sahiptir.

Bu yapısal benzerlik, tezimin temel analitik payandasıdır. Başka bir deyişle, kölelerin, serflerin, paryaların, sömürgeleştirilmiş ya da boyun eğdirilmiş ırkların değişmez nitelikleri hakkında "özcü" iddialarda bulunmuyorum. İleri sürmek istediğim şey, diğer şeyler eşit olduğunda, benzer tahakküm biçimlerinin birbirine benzerlik gösteren yanıtları ve direniş biçimlerini yaratma eğiliminde olduğudur.[4] Dolayısıyla benim analizim, genel yaklaşımın anahatlarını belirlemek için, başkalarının temel olarak kabul ettiği farklılıklar ve özgül koşullar üzerinden kayarak giden bir analizdir. Tâbiyet biçimleri arasındaki büyük farklılıkları gözardı etmekle kalmıyor, belirli bir biçimin her örneğinin –örneğin Kuzey Amerika ve Karayib köleliği, Fransız ve Rus serfliği– özel durumlarını da es geçiyorum. Bu yaklaşımın herhangi bir değeri varsa, bu değer, bu genel iddiaları kültürel olarak özgül ve tarihsel olarak derin bağlamlara yerleştiren durum araştırmalarında kanıtlanacaktır.

Yukarıda sözü edilen yapılardan biraz farklı olan, ama tezimin geliştirilmesine ve örneklenmesine yardımcı olacağını düşündüğüm bazı benzerlikler taşıyan başka tâbiyet biçimlerinden de sık sık söz edeceğim. Hapishaneler, yeniden eğitim kampları, savaş esirleri kampları gibi –özellikle, beyin yıkama biçimini bile alsa, iknaya yönelik bir miktar çabanın gösterildiği– "topyekûn kurumlar"dan alınan örnekler, karşılaştırma açısından yararlı göründü. Aynı şekilde, resmi ritüel ile sahne arkasındaki politik kültür arasındaki farklılığın genellikle çok büyük olduğu komünist devletler-

4. Feminist teorinin yapısalcı ya da konumsal temeli hakkında benzer bir argüman için bkz: Lind Alcoff, "Cultural Feminism versus Post-structuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory."

deki kamu yaşamı, gizli bir senaryonun nasıl geliştirildiği konusunda bize bir şeyler söyleyebilir.

Toplumsal cinsiyete dayalı tahakküme, işçi sınıfı kültürü ve ideolojisine ilişkin literatürün, birçok açıdan yararlı olduğu görüldü. Bu durumlar, en ağırlıklı olarak ele aldığım durumlarla, anlamlı benzerlikler taşıyor. Aynı zamanda, farklılıklar, kurulabilecek analojileri sınırlıyor. Kadınların durumunda, tâbiyet ilişkileri tipik olarak daha kişisel ve mahremdir; birlikte çocuk dünyaya getirme ve aile yaşamı, tâbi grup için tamamen ayrı bir hayat kurmayı hayal etmenin, serfler ya da köleler için olduğundan daha radikal bir adım atmayı gerektirmesi anlamına gelir. Evlenilecek kişiyi seçmenin olanaklı olduğu ve kadınların medeni ve politik haklara sahip oldukları çağdaş ortamlarda, analojiler daha zorlama hale gelir. Batı'daki, (genel olarak çalışmak *zorunda* olduğu halde) belirli bir işe girebilen ya da ayrılabilen, belli bir hareketliliğe sahip olan ve yurttaşlık haklarını kazanmış olan çağdaş çalışan sınıflar için de birçok benzer güçlük söz konusudur. Her iki durum da hegemonik birleştirme [incorporation] olasılığını yükseltmede, bir miktar seçim olanağının varlığının ne kadar temel olduğunu ortaya koyar; toplumsal cinsiyet durumu ise, ayrı alanların birbirinden tam olarak ne kadar ayrı olduğunu belirlemenin önemine dikkat çeker.[5]

Burada araştırılan yapıların seçimi gözönüne alındığında, genel olarak maddi sömürünün yanında ikincil olarak görülen itibar ve özerklik meselelerine öncelik verdiğim anlaşılacaktır. Kölelik, serflik ve kast sistemi rutin bir şekilde, kurbanlarının gizli senaryosunda çok büyük bir yer işgal ettiği anlaşılan aşağılama, hakaret ve fiziksel saldırı pratikleri ve ritüelleri üretir. Göreceğimiz gibi, bu tür ezme biçimleri, tâbi gruplara negatif karşılık vermek gibi sıradan bir lüksü bile çok görür: Tokata tokatla, hakarete hakaretle karşılık verme lüksü. Çağdaş işçi sınıfının durumunda bile, ezilme öykülerinde kişinin onurunun çiğnenmesi ve çalışmasının sıkı bir şekilde gözetlenmesi ve denetlenmesi, daha sınırlı iş ve tazminat kaygıları kadar büyük bir yer tutar.

5. Bedevi kadınları arasındaki ayrı alanların, kayda değer bir derinlikle analiz edilmesinin bir örneği için bkz: Lila Abu-Lughod, *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*.

B. BAŞLANGIÇ

Bundan sonraki iki bölüm, kamusal senaryonun analizine, simgesel değerine, korunmasına, manipülasyonuna ve sonuçlarına ayrılmıştır. Ancak bu işe girişmeden önce birkaç temel varsayım açıklığa kavuşturulmalıdır. Birincisi gizli senaryonun epistemolojik statüsüyle ve orada bulunan söylemin *göreli* özgürlüğünün doğasıyla ilgilidir. İkinci olarak, kamusal bir senaryo ile gizli bir senaryo arasındaki farklılıkların, dilbilimsel pratikten ve iktidar karşısında söylenen ile arkasından söylenen arasındaki farklılıkların fenomenolojisinden bildiklerimize ne kadar uyduğunu göstermek istiyorum. Son olarak, gizli senaryonun normatif ve duygusal yankısını nasıl iktidarın huzurunda sansürlenen dürtülerden ve iddialardan aldığını göstermek istiyorum.

C. HÜRMET VE SAHNE ARKASI KONUŞMA

Genç olanı hep bir Boyunduruk taşıyordu; ama boyunduruk altında olsa bile kendisine özgü düşünceleri olmayan bir yaratık var mıdır?.

– GEORGE ELIOT, *Middlemarch*

Her türlü tabakalaşma modeli, o toplumda emirleri kimin verdiği ve kimin aldığı konusunda oldukça güvenilir bir kılavuz sağlar. Tepede hemen hemen herkese emir veren ve kimseden emir almayanlar vardır; en altta hemen hemen herkesten emir alan ve kimseye emir vermeyenler vardır. Her bir konumda yer alanlar, daha yüksekte olanlara *hürmet ederler*. Bu şekilde bakıldığında, hürmet, bir tabakalaşma sisteminin yaratıcısı olmaktan çok sonuçlarından biridir. Bu nedenle, yalnızca görünüşteki hürmetkâr bir hareketinden yola çıkarak birinin inançları ya da tutumları hakkında bir takım çıkarımlar yaparsak, ciddi bir hata yapma tehlikesiyle karşı karşıyayızdır. Daha doğrusu, böyle bir çıkarım yapmak için temelimiz yoktur ve *hürmet* terimi en iyi "geleneksel otoritenin uygulanmasını içeren durumlarda oluşan toplumsal ilişki biçimi" olarak düşünülür.[6] Hürmet hareketlerinin –örneğin bir selamlama reveran-

6. Howard Newby, "The Deferential Dialectic," 142. Bu kısa tartışmayı Newby'ın

sı ya da bir üste hitap ederken onun şeref payesini kullanma– bir anlamda, dışarıya, üsttekiler tarafından belirlenen standartlara uyma izlenimi vermeye yönelik olduğuna pek kuşku yoktur. Bunun ötesine güvenli bir şekilde gidemeyiz. Hareket bir ritüel ya da alışılmış bir edim olarak hemen hemen otomatik bir şekilde yerine getirilebilir; getireceği avantajları hesaplamanın sonucu olabilir; başarılı bir ikiyüzlülük olabilir; saygı duyulan bir üstü bilinçli bir şekilde onurlandırma arzusundan kaynaklanabilir. Ayrıca, çoğu hürmet hareketi, belli bir statü sahibine yönelik rutinleşmiş hareketler oldukları için, bireye yönelik tavır ile genel olarak statüye yönelik tavrı ayrıştırmak isteyebiliriz. Örneğin, kişi genel olarak rahiplere duyduğu bir saygıdan ve rahiplerin temsil ettiği inançtan ötürü, belirli bir rahibi özel olarak küçümsediği halde o rahibe saygı gösterebilir.

O halde bir hürmet hareketinin ardındaki tavıra ilişkin her çıkarım, hareketin kendisine dışsal olan kanıtlara dayanmalıdır.[7] Ve söz konusu hürmet hareketleri, sistematik olarak tahakküme tâbi bir gruba aitse, kamusal hürmet ritüelleri son derece rutinleşmiş ve yüzeysel olabileceği için, kanıtlama daha da önemlidir. Orlando Patterson, karşılaştırmalı kölelik araştırmasında, kölelerin efendilerinin huzurundaki kölece hareketlerinin "ilişkilerinin dışarı dönük ürünü" olup, başka bir şey olmadığını ısrarla vurgular; oysa bu temelde grup psikolojisi ya da inançları hakkında neredeyse hiçbir şey söyleyemeyiz.[8] Herhangi bir yerleşik tahakküm yapısında, tâbi grupların, kendilerini zarardan koruyacak hürmet ritüelleri konusunda ebeveynleri tarafından toplumsallaştırıldıklarını düşünmek makuldur. Örneğin, köleliğin dayanılmaz bir paradoksu, en büyük arzusu çocuklarını güvenlikte ve kendi yanında tutmak olan köle annelerin, çocuklarını boyun eğme rutinleri konusunda eğitmelerinin kendi çıkarlarına olmasıdır. Sevgileri nedeniyle, efendilerini ve hanımlarını memnun etme ya da hiç değilse kızdırmama konusunda çocuklarını toplumsallaştırma görevini üstlenirler. Bu boyun eğ-

aydınlatıcı analizine borçluyum.

7. Bunun istisnası belki de, hürmet ediminin kendisinde, tamamen başka bir tavrın ima edildiğinin makul bir şekilde anlaşılmasıdır; örneğin, küçümseme ima eden bir ses tonuyla ya da istihzayla söylenen "Evet, Efendim". Ancak burada bile, bu izlenimi doğrulamak isteriz.

8. *Slavery and Social Death,* 11.

menin ne kadar derine gittiğini ve ona damgasını vurabilen sahne arkası kızgınlığının ve kinizmin gösterinin ne ölçüde temelini oluşturduğunu yalnızca yüzeysel kanıtlara bakarak söylemek olanaksızdır. Benzer çizgilerde bir şey İngiliz işçi sınıfı ailelerinde de ortaya çıkar. Duyguları, suçluluk hissini ve belli tavırları vurgulayan orta sınıf aileleriyle karşılaştırıldığında, işçi sınıfı ebeveynleri, arkada yatan motiflerle çok daha az ilgilenerek dışa yönelik uygunluk ve boyun eğmeyi vurgularlar.[9] Model, büyük ölçüde ebeveynlerden beklenen ve alınan, çalışma yaşamına ve sınıf sistemine itaat tarzını yansıtır. Sanki işçi sınıfı çocukları, iktidarın gerçekliklerine kamusal olarak boyun eğmeleri ile gizli tutumları arasında zorunlu bir bağlantının bulunmadığı –hatta bir çelişkinin bulunduğu– bir yaşam için eğitilmektedirler.

Kamusal bir hürmet senaryosunu incelerken karşımıza çıkan sorun şudur: İktidarın neredeyse sürekli uygulandığı durumlarda, iktidar ilişkilerinin eylem üzerinde ne ölçüde etkili olduğunu nasıl tahmin edebiliriz? Öğretmenin varlığının sınıftaki öğrenciler üzerindeki etkisini, ancak öğretmen sınıfı terk ettiğinde –ya da öğrenciler teneffüse çıktıklarında– ölçmeye başlayabiliriz. Ne söyledikleri bir yana, okul paydos olduğunda tipik olan gevezelik ve fiziksel taşkınlık patlaması, sınıfın önceki davranışıyla karşılaştırıldığında, geriye dönüşlü olarak okulun ve öğretmenin davranış üzerindeki etkisi hakkında bize bir şeyler söyler. Hürmet hareketlerinin ardındaki motifler, onları harekete geçiren iktidar zayıflamadıkça ya da saiklerini anlamak istediğimiz insanlarla sahne arkasında, gizli bir şekilde konuşma olanağımız olmadıkça bulanık kalacaktır.

Gizli senaryonun aranması gereken yer özellikle, iktidar sahiplerinin kulak menzili dışında kalan, bu ikinci göreli söylemsel özgürlük alanıdır. Burada bulduğumuz şey ile iktidarın huzurunda söylenen şey arasındaki farklılık, iktidarın söz konusu olduğu politik iletişimde neyin bastırıldığına dair kaba bir ölçüdür. Bu nedenle, gizli senaryo, hegemonik olmayan, karşıt, muhalif, yıkıcı söylemin ayrıcalıklı mekânıdır.

Bu noktaya kadar, *gizli* ve *kamusal senaryo* terimlerini, çoğul kullanmak daha doğru olacağı ve bu tür senaryoların yaratıldığı mekânların büyük çeşitliliğini daha iyi ifade edeceği yerlerde de

---

9. Basil Bernstein, *Class, Codes and Control*, cilt 1.

tekil olarak kullandım. Aşağıdaki tablo –kabalığı ve çizgiselliği daha sonra değiştirilecektir–, kölelik durumunda senaryoların bu çoğulluğuna ilişkin ilk duyguyu ifade etmektedir.[10]

Kölelikte, İzleyiciye Göre Düzenlenmiş, Kurgusal Söylemsel Mekânlar

Sert efendi/kâhya	Hoşgörülü efendi ya da kâhya	Doğrudan otoritesi olmayan beyazlar	Köleler ve özgür Siyahlar	Aynı efendinin köleleri	En yakın köle arkadaşlar	Yakın aile

|– – – – – – – – – – – – – – – – – –| |– – – – – – – – – – – – – – – – – – – –|
Kamusal senaryolar — Gizli senaryolar

Kurgusal bir kölenin izleyicileri, tablonun daha kapalı (sağ) tarafında oldukları ölçüde, kölenin söylemi, yukarıdan gelecek gözdağı korkusundan görece bağımsız olacaktır. Biraz farklı bir şekilde söylersek, köle en yakın çevresi içinde tecrit olduğu ölçüde, söylem üzerindeki iktidar tipik olarak –ama her zaman değil– daha az bir tarafa meyillidir. Ancak bu kesinlikle, kölenin sert bir efendi karşısındaki hareketlerinin zorunlu olarak yapmacık ve hileli, ailesine ve yakın arkadaşlarına karşı tavrının ise zorunlu olarak içten ve gerçek olduğunu ileri sürmek anlamına gelmez. Bu basitleştirici sonuca atlayamamamızın nedeni, iktidar ilişkilerinin her yerde varolmasıdır. İktidar ilişkileri tablonun karşıt uçlarında kuşkusuz farklıdır, ama hiçbir zaman eksik değildir.[11]

Tablonun gizli senaryo kısmına doğru, iktidar ilişkilerindeki

10. Bu tabloda önemli miktarda bilgi kasıtlı olarak es geçilmiştir. Betimlendiği haliyle, tamamen statiktir ve zaman içinde senaryoların gelişimine ve etkileşimine izin vermez. İzleyici kitlesinin yanı sıra yer ve koşulları da belirleyememektedir; gündelik bir alışveriş yaparken beyaz bir dükkân sahibiyle konuşan bir köle, gece at sırtındaki beyazlarla karşılaşan köleyle aynı durumda değildir. Son olarak, söylem topluluğu olarak adlandırılabilecek şeyden çok, tek bir bireyin stratejik noktasını benimsemektedir. Ancak, bir iktidar ve söylem tartışmasını –serflik, kast, ücretli emek, bürokrasi, okul gibi bir dizi açıklayıcı örneği olabilecek bir tartışma– yönlendirmeye yardımcı olabilir.

11. Tanım gereği erişemeyeceğimiz bir alan olan kişisel imgelemi saymazsak, tamamen "hakiki" ve "özgür" söylem alanı olarak düşünülebilecek hiçbir toplumsal mekân yoktur. Herhangi bir kişiye açılmak, hemen iktidar ilişkilerini gündeme getirir; ve bastırılmış hakikatin hoşgörülü, teşvik edici bir ortamda açığa çıkarılmasını amaçlayan psikanaliz aynı zamanda son derece asimetrik bir iktidar ilişkisidir.

fark, genellikle eşitler olarak, daha geniş bir tahakküm sistemine tâbi olanlar tarafından yaratılmalarıdır. Köle bu ortamda efendiye karşı daha özgür olabildiği halde, bu, köleler arasında tahakküm ilişkisinin hüküm sürmediği anlamına gelmez. Tâbi konumda olanlar arasındaki güç ilişkileri ille de demokratik biçimlerde cereyan edecek denemez. Mesela, herkesin, kurumun ve görevlilerinin ortak tahakkümüne tâbi olduğu hapishane sakinleri arasında, gardiyanlarınki kadar zalimce ve sömürücü olabilen bir despotizm sık sık gelişir. Bu tahakküm içinde tahakkümde, tâbi konumdaki tutuklu sözlerine ve davranışlarına, hapishane görevlilerinin önünde olduğundan daha çok hâkim konumdaki tutuklular önünde dikkat etmek zorunda olabilir.

Tâbi grup içindeki ilişkiler simetri ve karşılıklılıkla nitelense bile, biçimlendirilmesine herkes katkıda bulunduğu halde, bu durumda gelişen gizli senaryo daha az despotik olmayan bir şekilde yaşanabilir. Örneğin, işçiler arasında genellikle hâkim olan, patronların gözüne girmeye çalışan işçileri cezalandırmaya yönelik ethosu düşünün. Aşağıdan, bu tür davranışları nitelemek için kullanılan sözcükler (dalkavuk, göt yalayıcı, yalaka, yağcı), bunların gerçekleşmesini önlemeye yöneliktir. Bu sözcüklere, düşmanca bakışlar, o kişilerin yalnız bırakılması ve hatta dayak eşlik edebilir.

Tâbi gruplar arasında yaratılan iktidar ilişkileri genellikle, davranışın yukarıdan belirlenmesini karşı yönden dengeleyen tek güçtür. Araştırma yaptığım Malaya köyündeki ortakçı köylüler kendi aralarında, toprak sahibine geçerli olan yerel kiradan daha fazla bir mevsimlik kira önererek arazilerini güvence altına almaya ya da genişletmeye çalışan kişileri mahkûm eden güçlü bir norm geliştirmişlerdi. On beş yıl önce biri açıkça norma karşı çıkmış; o zamandan beri küskün ailenin akrabaları ya da arkadaşları o aileye kötü gözle bakıyor, onlarla konuşmuyor ya da ziyafetlere onları davet etmiyor. Benzer bir durumda, hiçbir Endülüslü çiftlik işçisinin asgari ücretin aşağısına çalışmaya cesaret edemediği söylenir. Daha ucuza çalışanlara soğuk davranılıyor, onlarla ilişki kesiliyor ya da "aşağılık" veya "sürüngen" olarak damgalanıyorlar.[12] Uyumluluğu teşvik etmek için kullanılan yaptırımların gücü, esas olarak, tâbi

12. Bkz. Juan Martinez-Alier, *Labourers and Landowners in Southern Spain*, 126.

grubun arasındaki bağlılığa ve gruptan dışlanmayı ne kadar tehdit edici gördüklerine bağlıdır. On dokuzuncu yüzyılda İrlanda'nın, kırsal bölgelerinde toprak sahibinin temsilcisine ödeme yaparak kira boykotunu kıran bir kiracının, ineğini sabah "ayağı kırılmış" halde bulması büyük bir olasılıktı: İneğin Aşil kirişi koparılmış olduğu için, kiracı onu kendisi öldürmek zorunda kalırdı. Bütün bu durumlar, tâbi bir grupta kuralların çiğnenmesini gözlemek ve denetlemek için yaratılabilen az çok zorlayıcı baskının örnekleridirler.[13] Bu baskı yalnızca tâbi gruplar içindeki ihtilafı bastırmakla kalmaz, hâkim olanın gözüne girmek için birbirleriyle –herkesin zararına olacak şekilde– paldır küldür rekabet etmenin ayartıcılığına da sınırlar getirebilir.

Şekilde görüldüğü gibi kamusal senaryo ile gizli senaryo arasındaki diyalektik ilişki apaçıktır. Tanım gereği, gizli senaryo, normal olarak iktidarın uygulanması yoluyla tâbi grupların kamusal senaryosunun dışında bırakılan söylemi –jest, konuşma, pratikler– temsil eder. O halde, gizli senaryoyu tahakküm pratiği *yaratır*. Tahakküm özellikle sertse, bu sertliğe denk düşen zenginlikte bir gizli senaryo yaratması muhtemeldir. Buna karşılık tâbi grupların gizli senaryosu, bir altkültür yaratarak ve kendi toplumsal tahakküm biçimini hâkim elitinkinin karşısına koyarak, kamusal senaryoya etki eder. İkisi de iktidar ve çıkar alanlarıdır.

Hâkim olanın gizli senaryosu da aynı şekilde iktidarın uygulanmasının bir eseridir. Tahakkümün içinde yer aldığı ideolojik sınırlar tarafından kamusal senaryodan dışlanan söylemi –jestler, konuşmalar, pratikler– içerir. O da bir iktidar ve çıkar alanıdır. 53. sayfadakine benzer bir şekil düşünün; bu kez köle sahibinin perspektifini ele alalım; ailesi ve en yakın arkadaşlarından törensel nedenlerle bir araya toplanmış kölelere kadar uzanan izleyicileri, hâkim olanın söylemsel alanlarının bir yelpazesini verecektir. Burada da bir diplomatın gayri resmi bir şekilde kendi ekibiyle ya da resmi olarak tehditkâr bir düşman gücün delegesiyle konuşmasına

13. Böyle bir tahakküm içinde tahakkümün beyan edildiği yerlerde, gizli senaryo içinde bir gizli senaryodan söz etmek olanaklı hale gelir. Tâbi olanlar, grup içindeki tahakküm yüzünden, istenene aykırı herhangi bir şey söylemeyecek ya da yapmayacak kadar korkmuş olabilirler. Böyle bir durum ortaya çıktığında, tâbi olanlar içinde iktidar sahibi olanların, kendi iktidarlarının bir önkoşulu olan genel tahakküm modelinin sürmesinden çıkarları olabileceği fark edilebilir.

bağlı olarak çok değişecek olan söyleminde olduğu gibi bir maskeler dünyası söz konusudur. Maskeler, söz konusu izleyicinin ve çıkarların doğasına bağlı olarak kalınlaşabilir ya da incelebilirler, kaba ya da incelikli olabilirler, ama yine de tüm toplumsal eylemler gibi gösteridirler.

D. İKTİDAR VE ROL YAPMA

Varlığınız sıradan insanları korkutuyor
duymak istemeyeceğiniz şeyleri söylemekten korkuyorlar
ama karanlık köşelerde söylediklerini duydum
tüm şehir bu kız için yas tutuyor
şerefli bir hareket yaptı diye
haksız yere utanç içinde ölmeye
mahkûm edilmesine üzülüyorlar...

Bunlar konuşuluyor şehirde gizliden gizliye
–HAIMON, KREON'la konuşuyor, *Antigone*

Gündelik hayatta, iktidarın etkisi en kolay hürmet, tâbiyet ve yağcılık hareketlerinde gözlenir. Senaryo ve sahne talimatları tâbi gruplar için genellikle hâkim grup için olduğundan çok daha kısıtlayıcıdır. Hochschild meseleyi statüye "saygı gösterme" açısından ele alarak şu gözlemde bulunuyor:

> Daha yüksek bir statüye sahip olmak, duygusal ödüller de dahil olmak üzere, bütün ödüller üzerinde daha güçlü bir iddiaya sahip olmak demektir. Ayrıca iddiaları uygulamaya koymanın araçlarına daha kolay erişme olanağına sahip olmaktır. Hizmetçilerin ve kadınların hürmetkâr davranışları –teşvik edici gülümsemeler, dikkatle dinleme, takdirkâr kahkahalar, olumlama, hayranlık ya da ilgi belirten yorumlar– normal görülür, hatta bu davranışlar düşük statülü insanların genellikle girdikleri ilişkilerden kaynaklanan şeyler olmaktan çok kişiliğin bir parçası olarak görülürler.[14]

14. Arlie Russell Hochschild, *The Managed Heart: The Commercialization of Human Feeling,* 90-91. Bir ölçüde de Hochschild'in "duygusal çalışma" dediği şey karşılığında para alan havayolu hosteslerine ilişkin bu hoş, derinlikli çalışma, birçok önemli meseleyi düşünmeme yardımcı oldu.

İnandırıcı bir gösteri, gösteriyi bozacak duyguların bastırılmasını ya da denetlenmesini, aynı zamanda da gösteri için gerekli olan duyguların taklit edilmesini gerektirebilir. Tekrara dayalı pratik ustalık, gösteriyi hemen hemen otomatik ve görünüşte neredeyse hiç çaba harcamadan yapılan bir şey haline getirebilir. Başka durumlarda ise bilinçli bir duygusal gerginlik yaratır; yaşlı Tiennon'un, babasının eski toprak sahibiyle karşılaştığında yaptığını söylediği gibi: "Kendimi sevimli görünmeye zorladım." Kendi kendimize yaptığımız taktik alıştırmalar, gösteriyi bozma tehlikesini taşıyan duygusal benliğimizi denetliyormuşçasına, genellikle bu şizofrenik tarzda konuşuruz.[15] Sürekli olarak vurgulayacağım gibi, gösteri yalnızca sözlerden değil; tatsız ya da aşağılayıcı olabilen emirlere pratik itaatin yanı sıra yüz ifadesinde ve jestlerde de uyumlu davranışı içerir.

Tâbi grupların kamusal yaşamı, hâkim gruplarınkinden daha fazla "emire dayalı" gösterilere adanır. Müfettiş birdenbire ortaya çıktığında, büro çalışanlarının duruşlarını ve tavırlarını değiştirmeleri ve görünür bir faaliyet içine girmeleri açık bir örnektir. Oysa müfettişin kendisi de sınırlanmış olduğu halde, o tavırları konusunda daha rahat olabilir, daha az dikkatli davranabilir; çünkü o müfettiştir, karşılaşmanın tarzını belirleyen odur.[16] İktidar rol yapmak *zorunda* olmamak anlamına gelir, daha doğrusu tek başına herhangi bir gösteri konusunda daha kayıtsız ve ilgisiz olma kapasitesi demektir. Fransız kraliyet sarayında iktidar ile rol arasındaki bu ilişki o kadar belirgindir ki, kölece davranıştaki en küçük bir artış izi, statü ve gücün düşüşünün kanıtı olarak kabul edilebilir: "Bir gözde, kendine daha fazla dikkat ediyorsa, beni bekleme odasında

---

15. Başarılı bir gösteri yapmak için gerekli olan öfkeyi bastırma çabası ve giderek artan öfkenin bastırılamaz hale gelmesi, Jean Rhys'ın incelikli ilk romanlarının ana motifidir. *After Leaving Mr. McKenzie*'nin başkişisi olan Julia istediği gibi yaşamak için erkekleri nasıl memnun etmesi gerektiğini bilmektedir, ama kendi samimiyetsiz gösterisine uzun süre dayanamamaktadır. Rhys bunu şöyle ifade eder: "Melankoli nöbetleri geçirip, görüntüyü kurtarmak için gerekli olan özdenetimi kaybediyordu," 27.

16. Thibaut, toplumsal psikoloji bulgularının envanterini çıkarırken şunu kabul eder: "İkilinin üyelerinin her birinin bakış açısından, iktidar üstünlüğüne sahip olmanın bir dizi avantajı vardır." "Bu onu, partnerinin hareketlerine fazla ilgi gösterme ve kendi hareketlerine dikkat etme gerekliliğinden kurtarır." John W. Thibaut ve Harold Kelley, *The Social Psychology of Groups,* 125.

eskisi kadar çok bekletmiyorsa; yüzünde daha samimi bir ifade varsa, kaşlarını daha az çatıyorsa, bana kapıyı göstermeden önce beni daha fazla dinliyorsa, düşmeye başladığını düşünürüm ve haklı çıkarım."[17] İktidar sahipliğiyle ilişkilendirilen kibirlilik, fiziksel bir anlamda, daha az ihtiyatlı bir benlik içerir, oysa kölece davranış neredeyse tanım gereği dikkatli bir uyanıklık ve yanıtın iktidar sahibinin ruh haline ve ihtiyaçlarına göre ayarlanmasını gerektirir. İhtiyatsız benlik daha az öne çıkarılır, çünkü bir başarısızlığın ya da yanlış bir adımın muhtemel cezaları ağırdır; insan sürekli olarak "en iyi davranışlarını" sergilemelidir.

Güçlü olanın kamusal söylem üzerindeki nüfuzu, dil kullanımı ve iktidara ilişkin sosyolinguistik bulgularda açıkça görülür. Bu bulgular, toplumsal cinsiyet, ırk, kast ve sınıf hiyerarşilerinin nasıl sözün tahakkümünde kodlandığını gösterir.

Günümüzde kadınlar ile erkekler arasındaki dil kullanma farklılıklarına ilişkin çalışmasında Robin Lakoff, erkek egemenliğinin, kadınların giderek –daha yüksek dil statüsünü taklit ederek– erkeklerin dilini kullanmaları anlamına geldiğini vurgular; oysa bunun tersi pek söz konusu değildir.[18] Yüz yüze karşılaşmada, egemen erkeğin tonu, grameri ve lehçesi, büyük olasılıkla konuşmaya hâkim olur; diğer asimetrik iktidar ilişkilerinde olduğu gibi, hâkim olanın genel olarak konuşmayı başlatan, yönünü denetleyen ve sona erdiren kişi olduğundan ise söz bile etmiyoruz. Tâbiyet olgusu, hâkim olanın yanıtını yansıtmak ve öngörmek üzere şekillendirilmiş dilsel biçimlerin kullanımlarından okunabilir. Lakoff, dilbilimcilerin "onaylatma sorusu" –aksi halde beyan bildirici bir cümle olacak cümleyi bitirmeden önce bir güven ve onaylama talebini belirtecek şekilde, "öyle değil mi" denilmesi ya da ses tonunun yükselmesi– dedikleri şeyi kadınların çok daha fazla kullandıklarına işaret eder. Diğer dilsel tâbiyet işaretleri, aşırı kibar biçimlerin (bir emir yerine "Acaba rica etsem..."), aşırı düzgün bir gramerin, beyan bildirici bir cümleyi zayıflatan dilsel engellerin ("türünde," "gibisinden") daha fazla kullanılmasını ve herkesin önünde fıkra anlatma konu-

17. La Bruyère'den aktaran Norbert Elias, *Power and Civility, The Civilizing Process,* cilt 2, İng. çev. Edmund Jephcott (Orijinali 1939'da Basel'de yayımlanmıştır), 271.
18. *Language and Women's Place,* 10.

sunda gönülsüzlüğü içerir. Tâbiyet, kölelik ve ırkçılık durumunda olduğu gibi, aşırı olduğunda, kekelemenin yaygın olduğu gözlenir; bu, bir konuşma özrünü yansıtan bir kekeleme değildir; çünkü kekemeler başka ortamlarda akıcı bir şekilde konuşabildikleri halde, doğru formülü bulma konusundaki korkunun yol açtığı çekingenlik nedeniyle kekelemektedirler. Kanımca bu kalıplarda, dilin güçsüzler tarafından sürekli olarak riskten uzak duracak bir biçimde kullanıldığı görülebilir –mümkün olduğu kadar az tehlikeye atılma, olanaklı olduğunda var olan hazır formülleri kullanma, dille birilerini kızdırabilecek küstahlıklar yapmaktan kaçınma çabası. Lucknow'daki parya Chamar'lar arasında görüşmeler yapan yüksek kasttan bir antropoloğun ortaya koyduğu gibi, "Soru ne kadar malum bir soruysa, Chamar'ın yanıtı o kadar 'iyiydi'. Daha az ayak basılmış alanlarda, kaçınma mekanizmaları –saptırma, erteleme, sınırlama, klişe, retorik sorular ve düzmece cehalet– beceriklilikle kullanılıyordu."[19] Bu tür gösterilerin başarılı bir şekilde uygulanmaları için alıştırma, ustalık ve kendine özgü doğaçlamalar gereklidir; ama yine de hepsi iktidar karşısında hasar denetimi yapmaya yönelik manevralardır. Lakoff'un kadınların konuşmalarındaki ve giysi seçimlerindeki konformizm konusunda dediği gibi, "[Kadının] görünüş ve gösteriş (belki de konuşma tarzının ve benimsediği görgü kurallarının aşırı doğruluğu ve aşırı kibarlığı da dahil) konusundaki aşırı titizliği, yalnızca başkalarının gözlerindeki bir yansıma olarak varolmaya zorlanmasının bir sonucudur."[20]

Uzun süreli yerleşik saray kültürleri olan toplumlar, konuşma düzeyleri için, aşırı durumlarda neredeyse ayrı bir dil oluşturma boyutlarına varabilen ayrıntılı kodlar geliştirirler. Burada, tâbi olanların aşırı doğruluğu dilsel olarak kurumsallaşmıştır. Bu tür kodların keskin izleri, Sakson ve Norman İngilizleri arasındaki farklarda sürmektedir. Sakson halkı yemek yerken, Norman fatihleri ziyafet verirler. Malezya'da, oldukça sıradan hareketleri, sultan yaptığında farklı ifade etmek üzere oluşturulmuş bir sürü özel fiil vardır: Halk tabakası banyo yapar, sultan üzerine su serper; halk tabakası yürür, sultan (pürüzsüz bir kayma hareketini düşündürerek)

19. R. S. Khare, *The Untouchable as Himself: Ideology, Identity, and Pragmatism among the Lucknow Chamars*, 13.
20. *Language and Women's Place*, 27.

ilerler; halk tabakası uyur, sultan uzanır. Çok tabakalaşmış toplumların çoğunda olduğu gibi, konuşmacıların göreli statüsüne bağlı olarak zamirler de değişir. Halktan biri sultana hitap ederken, kabaca "kulunuz" olarak çevrilebilecek olan *hamba* terimini kullanır ve geleneksel olarak hükümdara kölece bir tevazu duruşuyla yaklaşır. Bu tür toplumlarda farklı statülerden insanları bir araya getiren her karşılaşma, dile, jestlere, ses tonuna ve giysilere ilişkin kurallarla bu farklılıkları vurgulamak ve teşvik etmek üzere tasarlanmıştır.

Hitap terimleri, belki de tarihsel analize uygun oldukları için, sosyolinguistler tarafından çok sayıda araştırmanın konusu yapılmıştır. Geçmişte, ikinci kişi zamirinin kibar ve teklifsiz biçimleri (Fransızcada sırasıyla *vous* [siz] ve *tu* [sen]) bir iktidar semantiğinde asimetrik olarak kullanılıyordu.[21] Hâkim sınıf, halk tabakasından olan kişilere, hizmetçilere ve köylülere hitap ederken *tu*'yü kullanıyordu; kendilerine ise daha kibar, itibarlı *vous* ile hitap ediliyordu. Böylelikle formülü ihtiyatlılıkla kullanan kimse, kullanıma kazınmış değer ve statü ayrımlarını onaylar gibi görünmekten kaçınamıyordu. Fransa'da 1789'un hemen sonrasında devrimcilerin *vous*'nun kullanımını yasaklamaya yönelik kararlı çabalarını dikkate alırsak, bu iktidar semantiğinin halkın gözünden kaçmadığını düşünebiliriz. Bugüne kadar, sosyalist ve komünist toplantılarda, birbirleri için yabancı olan Avrupalılar, eşitliği ve yoldaşlığı ifade etmek için kendi aralarında teklifsiz "sen" zamirini kullandılar. Normal kullanımda, *vous* artık statüyü değil, yakın tanışıklığın olmayışını ifade etmek için *karşılıklı olarak* kullanılmaktadır.

Karşılıklı olmayan hitap tarzının başka bir türü, yönetici sınıfların aşağıdakilerle konuşurken *evlat* terimini ya da ilk adları kullanmaları, aşağıdakilerin ise kendilerinden üstün olanlara hitap ederlerken *Bayım* terimini kullanmalarıdır. Sınıf ve ırk tabakalaşması sistemlerinde yaygın olan bu kullanım, bugün elli yıl öncesine göre kuşkusuz daha az evrensel olduğu halde Batı'da hiç de yok olmamıştır. (Ayrıca Fransızcada garson için giderek *monsieur* terimi

21. Buradaki tartışmam büyük ölçüde R. Brown ve A. Gilman'dan alınmıştır, "The Pronouns of Powers and Solidarity", *Language and Social Context*, der. Pier Paolo Giglioli, 252-82, ve Peter Trudgill, *Sociolinguistics: An Introduction to Language and Society*, 5. bölüm.

daha çok tercih edilse de *garçon* terimi de tuhaf bir şekilde kullanılmaya devam etmektedir.) Afrikoanca, anlamlı bir şekilde, bugün hem ikinci kişi zamirinin asimetrik kullanımını hem de evlat-Bayım kalıbını korumaktadır.

Dilsel hürmeti ve tâbiyet jestlerini yalnızca iktidarın zorla aldığı gösteriler olarak görürsek, anlamlarını büyük ölçüde gözden kaçırma tehlikesiyle karşılaşırız. Oysa bunlar aynı zamanda hâkim olanın, ardındakini görmesini zorlaştıran ya da olanaksızlaştıran bir engel ve bir örtü görevi görürler. Bunun çarpıcı bir örneği, sosyolinguistikçilerin, tâbi sınıf lehçesinin "saf," "sahici" versiyonlarını kaydetme yönündeki genellikle boşa çıkan çabalarıdır. Kaydı yapan kişi hemen hemen kaçınılmaz bir şekilde daha yüksek bir statüye ve eğitime sahip bir kişi olduğu için, lehçenin daha edepsiz biçimlerini dışarıda bırakan bir tür dilsel Heisenberg etkisi oluşur. İktidar semantiğinde gedik açmanın tek yolu, konuşmaların, deneğin bilgisi ya da izni olmadan, ahlâkdışı bir şekilde, gizlice kaydedilmesidir.[22] Bir açıdan bu olgu, yalnızca iktidarın iletişimi çarpıttığına dair bir örnektir. Ama başka bir açıdan, daha özerk bir söylemin gelişebildiği yalıtılmış bir mekânı korur. Örneğin, Pencap'ın çoğulcu kültüründe, aşağı kasttan erkeklerin, kimle konuştuklarına bağlı olarak, sahip oldukları birkaç addan birini kullanmaları olgusunu nasıl yorumlayabiliriz? Bir Hinduyla karşılaştıklarında kendilerini Ram Chand olarak, bir Sih ile karşılaştıklarında Ram Singh olarak, bir Hıristiyan ile karşılaştıklarında John Samuel olarak tanıtıyorlardı. Hüsrana uğrayan İngiliz sayım görevlileri, aşağı kastların din konusundaki "dönekliklerinden" söz ediyorlardı, ama koruyucu örtünün kaçamaklı bir şekilde benimsendiğini anlamak zor değildir.[23] Güney Rodezya'da siyah madencilerin birkaç adı olduğunu öğreniyoruz; bu yalnızca dillerin karışmasından kaynaklanmıyordu, karışıklık bir çağrıya yanıt vermede gecikmenin ya da başka türlü açıklanamayan eksikliğin makul bir bahanesi olabiliyordu.[24] İktidarın talep ettiği görünüşler kuşkusuz alt

22. John R. Rickford, "Carrying the New Wave into Syntax: The Case of Black English BIN," *Variation in the Form and Use of Language,* der. Robert W. Fasold. 98-119.
23. Mark Jürgensmeyer, *Religion as Social Vision: The Movement against Untouchability in 20th Century Punjab,* 92.
24. Robin Cohen, "Resistance and Hidden Forms of Consciousness among Af-

gruplara zorla dayatılır. Ama bu, bir direniş ya da kaçamak aracı olarak kullanılmalarını engellemez. Ancak bu kaçamağın, hâkim olanın toplumsal ideolojisini *görünüşte* onaylayan kamusal bir senaryonun yaratılmasına katkıda bulunmak gibi büyük bir bedel karşılığında satın alındığını belirtmek gerekir. Tâbi olanlar hürmetkâr görünürler, baş eğer ve reverans yaparlar, hoş görünürler, yerlerini bilir ve orada kalır gibi görünürler, böylelikle kendilerinden üstün olanların yerini de bildiklerini ve kabul ettiklerini belirtirler.

Oyun metni katı, herhangi bir yanlışın sonuçları vahim olduğu zaman, tâbi gruplar uyumluluklarını bir tür manipülasyon olarak yaşayabilirler. Bu tutum da bir benliğin, belki de kinik bir şekilde ve onaylayarak, diğer benliğin gösterisini izlediği bir benlik bölünmesini gerektirir. Paryaların açıklamaları çoğunlukla (*parya* [untouchable] teriminin bir yüksek kast perspektifini ifade ettiğine dikkat edin) bu açıdan samimidir. Biri, yaşamsal malların ve hizmetlerin –şeker, yakacak, iş, tahıl, borç– ancak hâkim kastların bir üyesinin suyuna giderek tedarik edilebildiğini belirterek şu gözlemde bulunuyor: "Payımızı sağlama almak için Hindular kastıyla yüzlerce farklı şekilde karşılaşmak, onları tatmin etmek ve yüzlerine gülmek zorundayız."[25] Bu nedenle, tâbiyet ritüellerinin, kişisel avantajlara dönüştürülmek üzere etkin bir biçimde manipüle edilmesi için uyumluluk çok eksik bir sözcüktür; bu, kişinin başarılı bir şekilde kendini yanlış tanıtmaktan bir miktar gurur duyabildiği bir sanat biçimidir. Başka bir parya, gizlemenin taktik yönünü vurgulamaktadır: "Ayrıca, gerçek amaçlarımızı ve niyetlerimizi toplumsal hasımlarımızdan zarifçe gizlemek ve saklamak zorundayız. Bunu, yalanı teşvik etmek için değil, yalnızca hayatta kalmaya yönelik bir taktik olarak tavsiye ediyoruz."[26]

---

rican Workers," 8-22.

25. Khare, *The Untouchable as Himself*, 97. Khare ve diğerleri, genel olarak tâbi olanların, güçlüyü daha yakından gözlemleyebildikleri, aynı şeyin güçlüler için aynı ölçüde geçerli olmadığı konusunda bizi uyarıyor; çünkü böyle bir gözlem tâbi olan için hayati bir güvenlik ve hayatta kalma becerisidir. Kölenin ya da paryanın "günü" efendinin ruh halinin doğru olarak anlaşılmasına bağlıdır; efendinin "günü"nün astının ruh haliyle pek ilgisi yoktur. Bu çizgide daha başka kanıtlar için bkz: Judith Rollins, *Between Women: Domestics and their Employers* ve Joan Cocks, *The Oppositional Imagination: Adventures in the Sexual Domain*.

26. Khare, *The Untouchable as Himself*, 130.

Güney'deki siyahlar, kurtuluştan önce ve sonra, tehlikeli beyazlar arasında yollarını aynı şekilde bulmak zorunda kalıyorlardı. Bu nedenle, İç Savaş'tan önce köleliğin kaldırılmasından yana olan beyazlardan oluşan bir izleyici kitlesi önünde konuşan siyah bir adam için şu açıklamayı yapmak olanaklıydı: "İnsanlar zenciler arasında yaşıyor ve ölüyorlar; ama onların gerçek karakterleri hakkında görece az şey biliyorlar. Zencilerin beyazların önünde başka bir karakterleri var, kendi renklerinden olan insanlar arasında başka bir karakterleri. İster köle olsunlar isterse özgür, ABD'nin her yerinde beyazlar karşısında yalancılık onların tipik özelliğidir."[27] Başarılı bir gösterinin getirdiği kazanım duygusu *ve* iktidarın bunu gerekli hale getiren muazzam gerçeklikleri, siyah bir ortakçının iki savaş arasında yaptığı açıklamada ortaya çıkmaktadır:

> Beyazlarla hoş bir şekilde şakalaştım. Bazen aptal gibi görünmek zorundaydım –çok ileri gitmemek ve benim neyi bildiğimi bilmelerine izin vermemek zorundaydım; çünkü buna çok öfkeleniyorlardı. İdare etmek için birçok durumda alttan almak ve çenemi kapatmak durumundaydım, ben de böyle yaptım– hiç bir şey anlamıyorlardı, orası kesin... Ve çoğu zaman bir şey istemek için kapılarına gidebiliyor ve istediğimi elde edebiliyordum... Onlara boyun eğerseniz, karşılaştığınızda iyi davranırsanız ve size karşı söyledikleri konusunda onları sorgulamazsanız sizi iyi bilirler. Haklarınız ve karşılaştığınız kötü muamele için bağırmaya başladığınızda, sizi öldürürler.[28]

Nate Shaw, iktidar tiyatrosunun, becerikli bir uygulamayla, tâbi olanlar için gerçek bir politik kaynak haline gelebildiğini süslü bir dille hatırlatıyor. Dolayısıyla, aktörlerin sürekli olarak sahte gülü-

---

27. Aktaran Lawrence Levine, *Black Culture and Black Consciousness*, 101.
28. Theodore Rosengarten, *All God's Dangers: The Life of Nate Shaw*, 545. Nate Shaw kriz sırasında Alabama Ortakçılar Birliği'ne katıldı ve hayvanlarına şerifler tarafından el konulan –aynı zamanda bir birlik üyesi olan– bir komşusunu savunmak için silahını kullandı. On yıldan uzun bir süre hapishanede kaldı; cezası bitene kadar orada yaşamak zorunda olması sürekli uyumluluğu ve özdenetimi gerektiriyordu. Hapishanenin şiddet dolu dünyasında da, masum bir tavır başarılı bir saldırının en etkili aracı olabilir. Jack Henry Abbot'un yazdığı gibi: "Onu 'gülümseyerek' hareketsizleştirmeyi öğreniyorsunuz. Onu dostlukla silahsız bırakıyorsunuz. Böylelikle, birine içinizden öfke duyarken, bunu gizlemeyi, gülümsemeyi ya da korkak görünmeyi öğreniyorsunuz." *In the Belly of the Beast*, 89.

cükler fırlattıklarını ve prangalı mahkûmların gönülsüzlüğüyle hareket ettiklerini düşünürsek, kanımca yanlış izlenime kapılmış oluyoruz. Bu, gösterinin tamamen yukarıdan belirlendiğini düşünmek ve oyuncunun gösteriyi kendi amaçları için temellük etmesindeki eylemliliğini gözden kaçırmak demektir. Yukarıdan bakıldığında, talep edilen bir gösterinin zorla alınması gibi görülebilen şey, aşağıdan bakıldığında, kendi amaçlarına ulaşmak için hürmet ve dalkavukluğun becerikli bir biçimde manipüle edilmesi olarak görülebilir. Efendilerinin kendilerine ilişkin "uyuşuk ve verimsiz yaratıklar" şeklindeki basmakalıp görüşünü başarıyla kuvvetlendiren köleler, kendilerinden beklenen çalışma normlarını düşürmüş olabilirler. Kutlamalardaki ve bayramlardaki kurnaz övgüleriyle, daha iyi yiyecek tayınları ve giyim ödenekleri kazanmış olabilirler. Tâbi olanlar, üstlerinin duruma ilişkin görüşüne hizmet eden, ama kendi menfaatleri için yürütülen bir tiyatro oyunu yaratmak için dolap çevirdiklerinden, gösteri genellikle kolektiftir.[29] Aslında, bu açıdan, hâkim olanların basmakalıp yargıları, Richard Hoggart'ın İngiliz işçi sınıfının hürmeti kullanışına ilişkin gözleminin ortaya koyduğu gibi tâbi olanlar için üzerlerindeki bir baskı olduğu kadar bir avantajdır da: "Başka sınıftan birine bir yandan ikide bir 'Efendim' derken aslında onu bariz bir biçimde 'kafeslerler'; orta sınıfın 'aman bir olay çıkmasın' diye özetlenebilecek dertlerinin onları kolay bir av haline getirdiğini bildiklerinden aşağılama dolu bu oyunu rahatça sürdürürler."[30] O halde, tâbiyet ritüelleri hem manipülasyon hem de gizleme amaçlarıyla kullanılabilir. Bu açıdan, genellikle Tom Amca tavrı denilen şey, tâbiyetin tiyatro sanatlarında ustalaşmış birinin etiketinden başka bir şey olmayabilir. Hürmet ve gülümseme, yasak bölgede avlanan bir kişinin, eşraf karşısında, kendisinden kuşkulanılmasını önlemek için âdet üzere sergilediği şey olabilir; ya da kaçak bir şüphelinin bir polis devriyesiyle karşılaştığında normal yürümesi gibidir. Bu başarı önemlidir, ama rollerin büyük ölçüde yukarıdan belirlendiği ve ne kadar ustalıklı olursa olsun mutat gösterilerin hâkim olanlar tarafından onaylanan görü-

29. Bu konuda ayrıca bkz: Erving Goffman, *Relations in Public: Microstudies of the Public Order,* 339.

30. *The Uses of Literacy: Aspects of Working Class Life* (Londra: Chatto and Windus, 1954), 65.

nüşleri desteklemek zorunda olduğu bir sahnede kazanılır.

Kuşkusuz bu tür gösteriler pek ender olarak tamamen başarılı olurlar. Hâkim elitler, görünen yüzün arkasında ne yattığını bilmeyebilirler, ama gördüklerini ve duyduklarını göründüğü gibi ele aldıkları da pek görülmez. Budist Hindistanı'ndan alınan eski bir metin, dış görünüşün neyi gizlediği konusunda efendiye yol göstermeye çalışır:

> Ey Bhante, kölelerimiz... bedenleriyle başka bir şey yaparlar, konuşurken başka bir şey söylerler, kafalarında ise üçüncü bir şey vardır. Efendilerini gördüklerinde ayağa kalkarlar, elindekileri alırlar, şundan bundan söz ederler; diğerleri ona yer gösterirler, bir el yelpazesiyle onu serinletirler, ayaklarını yıkarlar, böylelikle yapılması gerekli olan her şeyi yaparlar. Ama efendi yokken, yağın yere dökülüp dökülmediğine bile bakmazlar, efendileri yüzler ya da binler kaybetse bile dönüp arkalarına bakmazlar. (Bedenleriyle farklı davranmaları budur)... Efendinin huzurunda olanlar "efendimiz, majesteleri" diyerek onu överler, efendi uzaklaştığında ise ağza alınmayacak şeyler söylerler, aslında söylemek istediklerini söylerler. (Konuşurken başka türlü davranmaları budur.)[31]

Beyaz köle sahibi, köleleri tarafından aldatılmamaya her zaman dikkat eder; on sekizinci yüzyılda bir Japon toprak sahibi, "Bir köylü kadar yalan söyleyen başka biri var mıdır?" diyordu.[32] Bence burada kayda değer olan nokta, hâkim olanların, hilekâr astların bir şey elde etmek için onlara yağcılık yapmaya çalışacaklarını varsaymak zorunda olmaları değildir. Buna inanmak paranoyaklık sayılmaz; yalnızca gerçekliği kavramaktır. Ancak bu tür davranışları keyfi iktidarın etkisine değil, tâbi grubun kendisinin doğuştan gelen niteliklerine bağlarlar. Geçen yüzyılın sonunda gelişen suni ırk biliminde, tâbiyetin nitelikleri kültür, cinsiyet ya da etnik kökenin özellikleri haline geldi. Schopenhauer, kadınların konuşmasının negatif ve yüzeysel niteliği olarak adlandırdığı şeyi açıklarken şöyle diyor: "[Bu nitelik] dolaysız bir şekilde, yukarıda bahsettiği-

---

31. Dev Raj Chanana, *Slavery in Ancient India*, 57'den aktaran Patterson, *Slavery and Social Death*, 207-08.
32. Tetsuo Najita ve Irwin Scheiner, *Japanese Thought in the Tokugawa Period, 1600-1868: Methods and Metaphors*, 40.

miz akıl ve düşünce eksikliğinden kaynaklanır ve buna zayıf cins olarak, doğa tarafından kuvvete değil, kurnazlığa başvurmaya itilmeleri olgusu *yardımcı olur:* Böylelikle içgüdüsel vefasızlıkları ve tedavi edilemez yalan söyleme eğilimleri ortaya çıkar."[33] Çok da uzun olmayan bir süre sonra *Cinsiyet ve Karakter* adlı, çok okunan bir inceleme yazmış olan Otto Weininger, aynı şeyi ileri sürüyordu: "Yalan söyleme dürtüsü kadınlarda çok daha güçlüdür; çünkü, erkeğinkinin tersine, kadının belleği sürekli değildir; kadının yaşamı ayrı ayrı, bağlantısız, süreksiz kısımlardan ibarettir; ânın duyumları ve algılamalarına hâkim olacağı yerde onların etkisi altına girer."[34] İki yazar da kadınların, gözlenen konuşmalarının niteliğini açıklayabilecek yapısal konumlarını kavradıklarını gösteren bazı ipuçları sunuyorlar; ama ikisi de sonunda farklılığı cinsiyetle açıklıyorlar. Weininger'de, sav başka bir tâbi grubun "konuşma niteliğini" kapsayacak biçimde genişletiliyor: Yahudiler. Her iki grup da dili kötüye kullanmakla suçlanıyor ve "söylemlerinin sahte, manipülatif tonuyla" tanımlanıyor.[35] Argümanın mantığı hayret verici şekilde terstir. İktidar eşitsizliklerine uyarlanmalar olan konuşma kalıpları, tâbi grubun doğal nitelikleri olarak betimleniyor; bu, mantık, doğruluk, dürüstlük ve akıl söz konusu olduğunda tâbi grup üyelerinin içkin aşağılık durumlarını vurgulama ve böylelikle onlardan üstün olanların tahakkümünün devamını gerekçelendirme avantajından yararlanan bir tutumdur.

E. DENETİM VE FANTEZİ–GİZLİ SENARYONUN TEMELİ

İntikam ertelendiğinde, bir yanılsamaya, kişisel bir dine, intikam miti içinde aynı kalan karakterlerinden günden güne uzaklaşan bir mite dönüşür.

– MILAN KUNDERA, *Şaka*

Buraya kadar, ihtiyatlı bir astın normal olarak konuşma ve jest-

33. *Selected Essays of Arthur Schopenhauer,* İng. çev. Ernest Belfort Bax, 341. Aktaran Sander L. Gilman, *Jewish Self-Hatred: Anti-Semitism and the Hidden Language of the Jews,* 243, vurgular bana ait.
34. *Sex and Character,* 146'dan aktaran Gilman, *Jewish Self-Hatred,* 245.
35. Gilman, *Jewish Self-Hatred,* 243-44.

leriyle, kendisinden beklendiğini bildiği şeye uyacağı yeterince açıktır; bu uyumluluk, oldukça farklı bir sahne arkası düşüncesini maskelese bile. Yeterince açık olmayan nokta belki de şudur: Herhangi bir yerleşik tahakküm sisteminde, söz konusu olan yalnızca kişinin duygularını gizlemesi ve onların yerine doğru konuşma ve jestleri yaratması değildir. Daha çok, öfkelenmeye, aşağılanmaya, hiddetlenmeye ve bu tür duyguların harekete geçirdiği şiddete yönelik doğal dürtüyü denetleme sorunudur. İnsan onuruna yönelik kendi hakaret ve yaralama rutinini üretmeyen hiçbir tahakküm sistemi yoktur –emeğin temellük edilmesi, aleni aşağılamalar, kırbaçlamalar, tecavüzler, tokatlar, yan bakışlar, hor görmeler, ritüel iftiralar ve benzeri. Birçok köle öyküsünün üzerinde birleştiği gibi bunların en kötüsü belki de kişisel ıstırap değil, çocuğuna ya da eşine kötü davranılırken insanın çaresiz bir şekilde bu durumu seyretmek zorunda kalmasıdır. İnsanın tahakkümün suiistimalleri karşısında kendisini ya da ailesinin üyelerini koruyamaması (yani anne, baba, koca ya da karı olarak davranamaması) aynı zamanda kişinin hem bedenine hem de kişiliğine ya da haysiyetine bir saldırıdır. İnsan köleliğinin en dayanılmaz sonucu, kişisel haysiyet iddiasını ölümcül bir riske dönüştürmesidir. Bu durumda tahakkümün karşısında uyumluluk zaman zaman –ve unutulmaz bir şekilde– kişinin, kendisi ve sevdiklerinin çıkarına, şiddetli bir öfkeyi bastırmasıyla ilgili bir sorundur.

Bunu kısaca Hegel'in düellocu analiziyle karşılaştırarak burada söz konusu olan varoluşsal ikilemi kavrayabiliriz. Kişi, onurunun ve itibarının (genellikle ailesininki de dahil) telâfi edilemez bir şekilde hakarete uğradığına karar verdiği için başka birini düelloya davet eder. Özür dilenmesini ya da sözün geri alınmasını ister; bunun yapılmaması durumunda onuru ancak ölümüne bir düelloyla kurtulabilir. Düello davetinin simgesel olarak söylediği, bu hakareti kabul etmenin itibarı kaybetmek olduğu ve bu itibar olmadan yaşamın değeri olmadığıdır (savaşçı aristokratın pek nadir olarak sıkı sıkıya izlediği ideal kural). Düelloyu kimin kazandığı simgesel olarak konu dışıdır; itibarı onaran şey meydan okumadır. Meydan okuyan kaybederse, itibarını, adını korumak için yaşamını ortaya koymaya hazır olduğunu göstererek paradoksal olarak, kendi açısından kazanmış olur. Tam da düellonun mantığı, düellonun bir

ideal olma statüsünü görünür kılar; itibar ve onurun yaşam pahasına korunmasını vazeden herhangi bir kuralın, gereğini yerine getiren birçok isteksiz taraftarı olması mümkündür.

Tarih boyunca, ister parya, köle, serf, tutsak olsun ister hor görülen bir azınlığın mensubu olsun, esaret altındaki çoğu insan için, bazen hiçbir şekilde öğrenilemeyen hayatta kalma marifeti, dilini tutmak, öfkesini bastırmak ve fiziksel şiddet dürtüsünü zaptetmekten ibaretti. Tahakküm ilişkilerinde *karşılık vermenin* sistematik olarak *engellenmesinin* gizli senaryonun içeriğini anlamamıza yardım edeceğine inanıyorum. En temel düzeyinde, gizli senaryo, tahakkümün varlığıyla yadsınan öfke ve karşılıklı saldırganlığın fantezide –ve zaman zaman gizli kapaklı pratiklerde– ifade edilmesini temsil eder.[36] İktidar ilişkilerinin dayattığı yaptırımlar olmayınca, tâbi olanlar darbeye darbeyle, hakarete hakaretle, kırbaca kırbaçla, aşağılamaya aşağılamayla yanıt verme eğiliminde olacaklardır. Albert Hirschman'ın terimini kullanırsak, kamusal senaryoda kendilerine verilmeyen "ses" sahne gerisinde tam ifadesini bulmaktadır sanki. Kamusal olarak gerekli olan engelleme, gerilim ve denetim yerini, karşılıklılık hesaplarının hiç değilse simgesel olarak nihayet dengelendiği daha güvenli bir ortamda gem vurulmamış bir misillemeye bırakır.[37]

36. Bir yanda doğrudan ifadesini bulamayan kültürel nefret ve öfke ürünlerini, öte yanda doğrudan ifadesini bulamayan kültürel sevgi ürünlerini konu alan yararlı bir paralel analiz kurgusal olarak düşünülebilir. Bir uçta, altüst olmuş bir dünyaya ilişkin mahşer görüşleri, diğer uçta sevilen ile tam bir mistik birliğin şiiri. Habermas'ın "ideal konuşma durumu" analizine göre ilerleyecek olsaydık, gizli senaryo, tâbi olanın, karşılıklı konuşmada tahakküm nedeniyle açık bir şekilde dile getirilemeyen tüm yanıtını temsil edecekti. Habermas, tanım gereği, tüm "stratejik" eylemleri ve tahakküme tâbi söylemi ideal konuşma durumundan ve dolayısıyla rasyonel konsensüs arayışından dışlar. Bu bağlamda, tahakkümün kazanımı, söylemin parçalanmasıdır; böylelikle tutarlı, bütünleşmiş bir söylem olacak şey, tâbi olanların gizli senaryosu ve hâkim olanların gizli senaryosu halinde bölünerek bunlar birbirinden yalıtılır. Örneğin, bkz: Thomas McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, 273-352.

37. Gizli senaryoya ilişkin bu denge görüşüne çok benzeyen bir şey, Hochschild tarafından uçuş hosteslerinin görece yumuşak dünyasında ele alınmıştır: "Ama kamusal çalışma dünyasında, eşit olmayan alışverişlerin kabul edilmesi, bir müşterinin saygısızca ya da öfkeli davranışı genellikle bir bireyin işinin parçasıdır; bu arada *kişinin yanıtında dile getirmek istediği öfke fanteziye hapsedilir.* Müşterinin kral olduğu yerde, eşit olmayan alışverişler normaldir ve başlangıç-

Daha sonra bu analizde, gizli senaryonun ilksel, bireysel ve psikolojik görünümünün ötesine geçip, kültürel belirleyenlerini, geliştirilme tarzını ve ifade edilme biçimlerini ele alacağım. Ancak şimdilik, gizli senaryoda önemli bir istek-gerçekleştirimi [*wish fulfillment*] bileşeninin olduğunu görmek önemli.[38]

Richard Wright'ın *Kara Çocuk*'taki Mississippi'de geçen gençliğine ilişkin anlatısının büyük kısmı, beyazların karşısında öfkesini denetleme çabasının ve siyahların güvenli arkadaşlığı içinde bu öfkeyi ifade etmesinin örnekleriyle doludur.[39] Öfkesini bastırmak için her gün, bilinçli olarak çaba harcar; ama bunda her zaman başarılı olamaz:

> Dükkânda, vahşeti her geçen gün artan bir nefretle seyrediyordum; ama duygularımın yüzüme yansımaması için uğraşıyordum. Patron bana baktığında gözlerimi kaçırıyordum.[40]

Beyazlarla münakaşa edersem duygularımın denetimini kaybedece-

---

tan itibaren müşteri farklı duygu ve teşhir haklarına sahiptir. Hesap defteri bir maaşla sözümona eşitlenir." Bu durumda fantezi, hakaretler karşısında, genellikle hayal olarak kalan, "ihtiyatlı olmak zorunda olmasaydım neler yapardım" türünden misilleme hareketlerini içerir. Böylelikle uçuş hostesleri ağzı bozuk yolcuların hakaretleri karşısında kendilerini, yolcuların kucaklarına içecekleri dökerken, kahvelerine yüksek dozda müshil koyarken "hayal ederler." İstek-gerçekleştirimi budur işte. *The Managed Heart*, 85-86.

38. Gizli senaryonun bu şekilde anlaşılması, onu, Nietzsche'nin kullandığı anlamda hıncın mekânı olarak adlandırmanın eşdeğeri gibi görülebilir. "Hınç" ortaya konulamayan nefret, kıskançlık ve kin duygularının sürekli olarak bastırılmasından kaynaklanır. En azından bu açıdan terim uygundur. Fakat Nietzsche için, "hıncın" psikolojik dinamikleri, *gerçekten* hiçbir çıkış kapısı –dışavurulma imkânı– olmayan duygulara dayanır, sonunda bu duygular bilinçli düşünce düzeyinin altında kalırlar. Bizim ilgilendiğimiz durumda, bu duyguların kolektif, kültürel bir biçim alması ve ortaya konması için fırsat sağlayan, gizli senaryonun toplumsal mekânıdır. Scheler'in belirttiği gibi, "kendisine kötü muamele edilen bir hizmetçi kinini bekleme odasında ifade edebildiğinde, hıncın içsel zehrinden uzak kalacaktır" Max Scheler, *Ressentiment*, İng. çev. William W. Holdheim, der. Lewis A. Coser. Bkz: Friedrich Nietzsche, *On The Genealogy of Morals*, İng. çev. Walter Kaufman ve F. J. Hollingsdale, özellikle Birinci Çalışma, kısım 8, 10, 11, 13; İkinci Çalışma, kısım 14-16. [*Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, çev. Ahmet İnam, Ara Y., 1990] Nietzsche'nin kavramının konuyla ilgisinin farkına Judith Rollins'in *Between Women* adlı, çağdaş ev hizmetçilerine ilişkin harika sosyolojik çalışması sayesinde vardım.

39. *Black Boy: A Record of Childhood and Youth*.

40. *A.g.y.*, 159.

ğimden ve ağzımdan ölüm ilanım olacak sözcükler döküleceğinden korkuyordum.[41]

Çalışma aralarında arkadaşları arasındaki konuşmalar sık sık misilleme ve intikam fantezilerine dönüşüyordu. Fanteziler açıktı ve genellikle başka yerlerde olan olaylar hakkındaki söylentiler biçimini alıyordu. Örneğin,

Evet, buralarda bir ırk çatışması çıkarırlarsa, bütün beyazları zehirleyeceğim.

Annem, çalıştığı yerdeki yaşlı beyaz kadın kendisini tokatlamaktan söz ettiğinde ona şöyle demiş: "Bayan Green, bana vurursanız, sizi öldürürüm ve bunun karşılığında cehenneme gitmeye hazırım."

Kuzeyde beyaz bir adam bir zenciye vurmuş, zenci de beyaz adama yumruk atmış, onu yere sermiş ve kimse hiçbir şey yapmamış.[42]

Wright, beyazlar hakkındaki tüm sahne arkası konuşmalarını "örtük bir şiddet duygusunun" sardığını ve bu tür konuşmaların köşe başlarında toplanan siyah delikanlılar arasında "kardeşliğin mihenk taşı" olduğunu açıklıyor.

Öfkeyi denetleme yönündeki pratik ihtiyaç ile fantezide yansıması arasındaki bağın başka kanıtları, siyahlar üzerindeki ırk tahakkümünün psikolojik sonuçları üzerine 1940'larda yazılmış, önemli hatalar içerse de kayda değer olan bir çalışmanın bulgularıyla örneklenebilir: Abram Kardiner ve Lionel Ovesey'in *Ezilmenin İşareti* adlı yapıtı.[43] Onların anlayışına göre güçlü olan ötekine verilen her yanıt, idealleştirme ve nefretin bir bileşimi olacaktır. İdealleştirmenin davranışsal ifadesi –manipülatif niyetle ya da değil– sevgi kazanma olacaktır. İdealleştirme benzemeye çalışma biçimini de alabilir; deri rengini açan kremler, saç düzleştiriciler ve ezenlerin siyahlara ilişkin basmakalıp görüşünden kendini uzaklaştırmaya yönelik diğer çabalar. Bu son strateji, birkaç kişi dışında

41. *A.g.y.*, 175.
42. *A.g.y.*, 67-69.
43. Altbaşlık *Explorations in the Personality of the American Negro*. Bu kitap, kültürel çalışmalarda, Kardiner'in öncülük ettiği "tipik kişilik" okulu geleneği içinde yer alır.

herkes için boş bir çabadır. Ancak bizim amaçlarımız açısından önemli olan, tam da hâkim grubun üstünlüğünü yeniden olumladıkları için kendini sevdirmenin de, benzemeye çalışmanın da (bir noktaya kadar) kolayca kamusal senaryoda bir çıkış yolu bulmasıdır. Oysa eşdeğer nefret tezahürleri –bunlara küstahlık ve ret diyebiliriz– tanım gereği kamusal senaryoda açıkça ifade edilemez. Misillemeden kaçınmak için bunlar, kamusal senaryoya akıllı bir şekilde usul usul sokulmalı ya da sahne arkasında ifade edilmelidir. Böylelikle, gizli senaryo, açık ifadesi tehlikeli olacak iddiaların deposu haline gelir.

Bireysel profillere ilişkin özetlerinde Kardiner ve Ovesey, siyahlar için en büyük psikolojik sorunun, saldırganlığı ve sonuçlarını denetlemek olduğunu vurguluyorlar. Buldukları saldırganlık bilinçsiz olarak bastırılmaktan çok, bilinçli olarak engellenmektedir. Deneklerinden biri olan G.R., öfkesinin farkında olan ve onu ifade edebilecek; ama bunu ancak güvenli olduğunda yapacak biri olarak betimlenir. "Bu da sürekli bir denetim süreci içinde olduğu anlamına gelir. Her zaman uyanık olmalı ve dürtülerine göre hareket etmeye ya da konuşmaya kalkışmamalıdır."[44] Meseleyi hemen hemen tüm tâbi gruplar için uygun terimlerle ortaya koyarak şu sonuca varıyorlar:

> Öfkenin dikkati çeken özelliği, organizmayı motor ifade için hazırlayan bir duygu olmasında yatar. Nefret, öfkenin zayıflamış bir biçimidir ve korku ve öfkeyi esinleyenlere karşı hissedilen duygudur. Sürekli olarak kendilerini engellemek zorunda olan kişiler için zor olan sorun, bu duygunun nasıl denetim altına alınacağı ve motor ifadesinin nasıl önleneceğidir. Bunun ana güdüsü, misilleme kabilinden saldırganlığın harekete geçirilmesinden kaçınmaktır.[45]

44. *A.g.y.*, 104.
45. *A.g.y.*, 304. Kardiner ve Ovesey deneklerinin fantezi yaşamının önyargısız bir resmini elde etme konusunda epeyce ilerlediler. Her ikisi de standart izdüşümsel testler olan Rorschach Testlerinin ve Tematik Kavrama Testlerinin (TATS) sonuçları, körlemesine değerlendirme için bir jüri heyetine verildi. Burada, birkaç kısıtlamanın söz konusu olduğu düşsel bir ortamda, değerlendirme, "Duygusal çabalarının büyük çoğunluğu saldırganlık çizgilerinde örgütlenmiş. İç varoluşları yumruklama, yaralama ve yok etme dürtüsüyle çalkalanıyor" şeklindeydi. Tutanaklar genellikle, tahakkümün kamusal senaryosunda gerekli olan denetimin ve ölçülü sözcüklerin ayna imgesiydi. Diğer durumlarda bastırılan, serbest bırakılmış şiddet ve öcün büyük kısmı burada bulunmuştu. *A.g.y.*, 322.

Hemen hemen kaçınılmaz bir şekilde sert misillemeye yol açtığı bilindiği için açık saldırganlığı denetleme çabası, her zaman başarılı olmaz. Kendilerini küstahça ortaya koyanlar siyah folklorunda, hem hayranlık hem de korku dolu bir yer –"kötü Zenci"– kazanırlar. Gizli senaryoyu sahneye koydukları için hayranlık, bunun bedelini genellikle yaşamlarıyla ödedikleri için korku. Daha sonra göreceğimiz gibi tâbi grupların –siyahlar dahil– en yaygın halk kahramanı, tarihsel olarak hasımlarını aklıyla alteden ve yara almadan kurtulmayı başaran hilekâr figürdür.

Öfkeyi denetlemek için çaba harcanması gerektiğine ilişkin bazı dolaylı kanıtlar, denetimin anlık olarak ihmal edildiği koşullara işaret eden kölelik incelemelerinden gelir. Gerald Mullin, on sekizinci yüzyıl Virginiası'ndaki köleliğe ilişkin incelemesinde, efendilerin bayram ilan edip alkollü içki verdikleri durumlarda, sarhoş olmuş kölelerin "saldırgan ve düşman, küstah, yüzsüz, cesur, dikbaşlı" hale geldiklerinin söylendiğine dair birçok kanıt bulmuştur.[46] Sanki alkol saldırgan konuşmanın önündeki normal engelleri hafifçe gevşetiyor, böylelikle gizli senaryonun bir kısmının sahneye çıkmasına izin veriyordu.

Nadir bir olay, siyah topluluğun, siyah bir adamın beyaz bir adam karşısındaki fiziksel zaferinin tadına vekâleten ve kamusal olarak varmasına meşru olarak izin verdiği her zaman, o olay halkın belleğinde çığır açıcı bir olay haline geliyordu. 1910'da Jack Johnson ile Jim Jeffries ("Beyaz umut") arasındaki boks maçı ve Joe Louis'in sonraki kariyeri, maçların radyodan naklen yayımlanması sayesinde, siyah topluluk için unutulmaz tersine çevirme ve intikam anlarıydı. "Johnson beyaz bir adamı (Jeffries) dizlerinin üzerine çökerttiğinde, ömür boyu süren hakaretlerin intikamını tüm beyazlardan alan siyah adamın simgesi olmuştu."[47] Bu tür anların

46. *Flight and Rebellion: Slave Resistance in 18th Century Virginia*, 100. *Black Boy*, 162, şu beyti söyleyen sarhoş bir zencinin sözlerini aktarır: "Bütün bu beyazlar çok güzel giyinirler / Kıç delikleri aynı benimki gibi kokar." Kadınlar arasında içki ve kendini ortaya koyma konusunda bakınız: Mary Field Belenky ve d., *Womens' Way of Knowing: The Development of Self, Voice, and Mind*, özellikle 25.

47. Al-Tony Gilmore, *Bad Nigger!: The National Impact of Jack Johnson*, 5. Maçın filmini göstermenin yaratacağı olası etkiyi bilen yerel otoriteler ve devlet otoriteleri, filmin yerel sinemalarda gösterilmesine karşı kanunlar hazırladılar. *A.g.y.*, 76-82.

sadece, siyahları beyaz tahakkümünün gündelik dünyasına razı eden bir emniyet supabı olarak görülmemesi için, 1910'daki maçtan hemen sonra Güney'de ve Kuzey'in büyük kısmında, her eyalette siyahlarla beyazlar arasında boks maçları yapıldığını belirtmek gerekir. Anlık nedenler değişiyordu; ama siyahların, zafer şenliklerinin taşkınlığı içinde, geçici bir süre için jestlerinde, konuşmalarında ve tavırlarında daha cesur hale geldikleri açıktır; ve bu beyaz topluluğun büyük çoğunluğu tarafından bir kışkırtma olarak, kamusal senaryonun bir ihlali olarak görülüyordu. Sarhoşluk birçok biçimde ortaya çıkar.

Tahakküm altındaki gruplar arasındaki fantezi yaşamının *schadenfreude* –başkasının talihsizliklerine sevinme– biçimini alması da olasıdır. Bu, bir negatif karşılıklılık arzusunu, yukarıdakinin aşağıya indiği ve en sonuncunun birinci olduğu bir hesaplaşma arzusunu temsil eder. Bu arzuya uyar gibi görünen doğal olaylar –Johnson-Jeffries maçında olduğu gibi– tipik olarak simgesel ilginin odak noktası haline gelecektir. Yirminci yüzyılda siyah topluluk için *Titanik*'in batması böyle bir olaydı. Çok sayıda zengin ve güçlü beyazın batmaz olduğu söylenen bir geminin üzerinde tüm şıklıklarıyla boğulmaları (ucuz kamaralardaki daha büyük sayıdaki kayıplar gözardı ediliyordu) birçok siyaha şiirsel adaletin bir darbesi gibi göründü. Gizli senaryolarının neredeyse harfi harfine kâhince bir kanunlaştırılması olarak gördükleri bu olayın siyahların "imgelemini esir aldığı" söylenebilir. *Titanik*'in yitirilmesiyle ilgili "resmi" şarkılar ironik bir şekilde söyleniyordu ("Büyük geminin batışı *çoook* hazindi...). Siyah topluluk içinde başka şarkılar bestelendi ve söylendi. Bunlardan birinden alınan bir bölüm, tersine çevirmelerdeki zafer sevincini göstermektedir:

Tüm milyonerler Shine'ı [siyah bir ateşçi] aradılar.
Ona şöyle dediler: "Shine, ah Shine, kurtar beni."
"Seni bir Shine'ın olabileceğinden daha zengin yapacağız," dediler.
Shine cevap verdi: "Benim rengimden ve ırkımdan nefret ediyorsunuz."
"Denize atlayın ve şu köpekbalıklarına yem olun," dedi.
Ve gemideki herkes ölmek zorunda olduklarını anladı.
Ama Shine yüzebiliyordu, Shine denizin üzerinde durabiliyordu.
Ve Shine kıçını bir deniz motoru olarak kullanabiliyordu.

Shine sular sıçratarak denize atladı.
Ve herkes bu Siyah puştun hayatta kalıp kalamayacağını merak etti.
Sanki Şeytan cehennemden bakıyor ve sırıtıyordu.
"O siyah, *yüzme bilen bir puşttur.*"
Galiba gitti, haydi bırakın artık.[48]

Daha kozmik bir düzeyde, tâbi grupların mütecavizlerinin başına bir bela getirme çabasını buluyoruz. Daha önce alıntılanan, Aggy'nin kurtuluştan önce beyaz efendisine karşı ettiği beddua gibi ayrıntılı beddualar, belirli bir ezene karşı belirli bir intikama ilişkin bireysel bir hayalden ya da siyah bir boksörün zaferindeki coşkun neşeden çok daha karmaşık bir simgesel mesajı cisimleştirir. Beddua, girift ve özenle süslenmiş bir intikam görüşünü cisimleştiren, –sahne arkası izleyicileriyle sınırlı olsa bile– açık bir duadır. Büyü perspektifinden, beddua, uygun bir şekilde hazırlanır ve dile getirilirse, ifade ettiği arzuyu gerçekleştirecektir. Kurtuluştan çok sonra, 1920'lerde, siyah romancı ve antropolog Zora Neale Hurston, Güney'in derinliklerinde böyle gelişkin bir bedduayı derlemişti. Uzunluğu nedeniyle tamamını alamıyorum; ama bir pasaj, içerdiği denetimli öfkeyi dile getirmeye yetiyor:

Tanrım, yalvarırım düşmanlarım için istediğim gerçekleşsin
Güney rüzgârı bedenlerini kurutsun
ve onları sararıp soldursun; onlara geldiğinde yumuşamasın
Kuzey rüzgârı kanlarını dondursun ve kaslarını uyuştursun.
.....
Başlarından ölüm ve hastalık eksik olmasın hiç
ürünleri çoğalmasın ve inekleri koyunları, domuzları ve tüm
hayvanları açlık ve susuzluktan ölsün.
....
Arkadaşları onlara ihanet etsin ve onların
güçlerini, altın ve gümüşlerini kaybetmelerine neden olsun
ve düşmanları aman dileyene kadar onlara vursun
ve onlara aman verilmesin.
....

48. D.C. Dance, der., *Shuckin' and Jivin': Folklore from Contemporary Black Americans,* 215-16. Burada ve şarkının başka yerlerinde tersine çevirmeler boldur. Güvertelerin altındaki sıcak motor bölümünden gelen zenci ateşçi Shine, yeni cinsel zaferler kazanmak üzere evine yüzerken, üst güvertelerdeki beyaz

Tanrım, bütün bunları senden istiyorum; çünkü onlar
beni yerlerde sürüklediler, şerefimi iki paralık ettiler;
kalbimi kırdılar ve doğduğum güne
lanet etmeme neden oldular. Belalarını bulsunlar.[49]

Bedduayı bütünlüğü içinde ele aldığımızda, tahayyül edilen bütün ayrıntıları içinde daha kapsamlı bir lanet düşünmek zor olacaktır. İntikam isteği, okunmasına neden olan baskıların dile getirilmesiyle başlayan ve sona eren bedduanın kendisinde açıkça görülür.

Gizli senaryonun daha süslü fantezilerini anlamak için, onları tek başlarına değil; kamusal senaryodaki tahakküme tepki olarak ele almak gerekir. Bu fantezilerin yaratıcılığı ve özgünlüğü, belirli bir tahakkümü tersine çevirme ve reddetmedeki ustalıklarında yatar.[50] Bunu hiç kimse, Amerikan zencilerinin ırk tahakkümü nedeniyle çifte bilince sahip olduklarından söz eden W.E.B. Du Bois'dan daha iyi anlamamıştır: "Çifte düşünceleri, çifte görevleri ve çifte toplumsal sınıfları içeren böylesi bir çifte yaşam, çifte dünyalara ve çifte ideallere yol açmak ve *aklı sahtekârlığa ya da ayaklanmaya, ikiyüzlülüğe ya da radikalizme teşvik etmek* zorundaydı."[51] Zaman zaman, Du Bois tek tek siyahların şu ya da bu bilinci temsil ettiğini düşünüyordu. "Ayaklanma" ya da "radikalizme" düşkün olanlar, "Tanrıya küfretmeye ve ölmeye hazırdılar"; "sahtekârlığa" ve "ikiyüzlülüğe" eğilimli olanlar "yaşamın etten, bedenin giysilerden fazla bir şey olduğunu" unutmuşlardı. Bence, aynı bireyde cisimleşmiş şekilde, birincisini gizli senaryo olarak, ikinci-

---

yolcular gemiyle birlikte denizin soğuk derinliklerine gömülürler.

49. Aktaran Alice Walker, "Nuclear Exorcism," 20. Alice Walker, siyahların nükleer sınırlama dilekçelerini imzalamaya neden ilgi göstermediklerini açıklamak için, bir nükleer silahsızlanma toplantısında konuşmasına bu bedduayla başladı. "İntikam ümitleri," beyazların yönettiği bir dünyanın getirdiği nükleer yıkıma, kötü niyetli bir keyifle değilse de, sükûnetle bakmalarına yol açıyordu. Alice Walker, topluluk yaşantısı genellikle kurban yaşantısı olanlardan yurttaş şevki beklemeye kimsenin hakkı olmadığını ileri sürüyordu.

50. Standart ve üzerinde çok yorum yapılan geleneksel kadın fantezilerinden biri, sevgi nesnesi olan egemen erkeğin kör olması ya da sakatlanması ve böylelikle acizleşmesi sonucunda, bağımlılığın tersine çevrilmesini içerir. Böyle bir fantezi kuran kadın, hem gücü hem de sevgiyi ifade edecek yaralanmayı ve sadık ihtimamı hayal eder.

51. "On the Faith of The Fathers, " *The Souls of Black Folk* içinde, 221-22.

sini ise kamusal senaryo olarak düşünebiliriz; birincisi aşağılanmalara rağmen hürmetli ve aşırı derecede itaatli bir kamusal davranışı sürdürme zorunluluğunun yarattığı öfke ve hiddetin alanıdır. Du Bois radikalizmi daha çok Kuzey'le, ikiyüzlülüğü ise daha çok Güney'le ilişkilendirdiyse, bunun nedeni muhtemelen siyahların Kuzey'de düşündüklerini söyleme konusunda biraz daha özgür olmalarıydı.

Tartışmanın bu noktasında, kuşkucu biri, iktidar ilişkilerinin resmi ya da kamusal senaryosunun herhangi bir amaca hizmet edip etmediğini sorabilir. Kamusal senaryoyu ciddiye alan var mı ki? Tâbi grupların genel olarak büyük ölçüde yukarıdan belirlenen iktidar ilişkileri adabı muaşeretini ihlal etmeyen bir şekilde davranmaya dikkat ettiklerini gördük. Ancak o zaman bile, dış görünüşleri kendi amaçları için taktik olarak manipüle edebilmekte ya da dolaysız iktidar ilişkilerinin ötesinde son derece farklı görüşlerin hüküm sürebildiği bir dünyanın duvarlarını örmek için bir kölelik şovunu kullanmaktadırlar. Hâkim elitlerin dışarı karşı hürmet şovlarıyla tamamen aldatılmaları ise pek olası değildir. Ortada gözün gördüğünden (ve kulağın duyduğundan) daha fazla bir şey olduğunu ve gösterinin bir kısmının ya da tümünün kötü niyetle yapıldığını biliyorlardır. "Aldatıldıklarını" hissediyorlardır. O halde, bütün bunlar kimsenin kanmadığı dev bir üçkâğıtçılık ise hileli sözlerle uğraşmak niye? Bir sonraki bölüm bu sorunun yanıtını arıyor.

III. SAYGIDEĞER BİR GÖSTERİ OLARAK KAMUSAL SENARYO

Toplumsal düzenin korunması için aşağıdakilerin eğilmesi zorunludur.

– MADAME DE SÉVIGNÉ

Efendi olan özgür olamaz.

– J -J. ROUSSEAU

A. KAMUSAL SENARYONUN DEĞERİ VE MALİYETİ

Tahakküm ilişkileri, aynı zamanda direniş ilişkileridir. Tahakküm bir kez kurulduktan sonra, kendi momentinde kalmaz. Tahakküm altındakilerin iradesine karşı bir şekilde iş, üretim, hizmetler ve vergiler elde etmek için güç kullanımını gerektirdiği için, çok fazla anlaşmazlık yaratır ve ancak sürekli takviye, bakım ve düzeltme çabalarıyla ayakta durabilir. Bakım çalışmasının büyük kısmı güç gösterileri ve temsilleriyle, tahakkümün simgeselleştirilmesinden oluşur. İktidarın her görünür, dışarı dönük kullanımı –her emir, her

hürmet hareketi, her liste ve sıralama, her tören, her kamusal cezalandırma, bir şeref payesinin ya da bir küçültme sözünün her kullanımı– hiyerarşik bir düzeni açıkça göstermeye ve takviye etmeye yarayan simgesel bir tahakküm jestidir. Herhangi bir tahakküm modelinin devam etmesi her zaman sorunludur ve ona karşı direnişler gözönüne alındığında onu yerinde tutmak için neyin gerekli olduğu sorulabilir; ne kadar dayak, hapishane, idam, gizli anlaşmalar, rüşvetler, uyarılar, itiraflar ve daha az önemsiz olmamak üzere, ne kadar kamusal ihtişam gösterileri, ibret cezaları, lütuflar, manevi dürüstlük ve benzeri?

Bu bölümde önce kabaca kamusal senaryonun temsil ettiği politik çalışmayı belirlemek istiyorum. Olumlama, gizleme, örtmece, damgalama ve son olarak oy birliği görüntüsü burada analiz edilen tahakküm türlerinin dramaturjisinin merkezi gibi görünüyor. Ben, oybirliği nosyonunu genişleterek, hâkim elitlerin, kamusal senaryoda toplumsal eylemi metaforik olarak bir geçit resmi olarak betimlediklerini, böylelikle göz ardı etme yoluyla, tâbi olanların özerk toplumsal eylem olasılıklarını yadsıdıklarını ileri sürüyorum. Fiilen kendi inisiyatifleriyle toplanan alt gruplar tipik bir şekilde ayak takımı ya da güruh olarak betimlenir. Son olarak, 2. bölümün sonunda ortaya konan soruya dönüyorum: Bu gösterilerin izleyicisi tam olarak kimdir?

Bazı olaylar esas olarak, belirli bir tahakküm modelinin söylemsel olumlamaları olarak planlanırlar. Kızıl Meydan'daki 1 Mayıs töreni, teftiş tribünündeki kıdem sırasından yürüyüş sırasına, SSCB'nin silahlı gücünün teşhirine kadar, parti üyelerine, yurttaşlara ve yabancı hasımlara aynı şekilde huşu vermek üzere tasarlanmış bir iktidar ve dayanışma izlenimi yaratan muazzam bir hiyerarşi ve iktidar teşhiridir. Ancak çoğu söylemsel olumlama salt teşhir olarak tasarlanmaz. Tarlada at sırtındaki bir kâhyanın gözetimindeki serfler ya da kölelerden oluşan bir çalışma ekibi, hem iktidar ilişkilerinin söylemsel bir olumlamasıdır hem de maddi üretim sürecinin kendisidir.[1] Daha sık görülen küçük "törenler", tahakkü-

1. Daha çağdaş bir ortamda, tamamen ritüele yönelik olmadığını varsayarsak, bir seçim seçmenlerin liderlerini seçmeleri için bir fırsat sağlarken, aynı zamanda halk egemenliğini cisimleştiren demokratik biçimlerin meşruiyetinin simgesel olarak olumlandığını da gösterebilir. Bir muhalefet hareketi hileli ya da anlamsız

mün ve tâbiyetin gündelik cisimleşmeleri olarak belki de daha etkilidir. Köylü toprak sahibinin ya da memurun önünde kasketini çıkardığında, köle sahibi bir kırbaçlama olayına tanıklık etmeleri için kölelerini topladığında, bir yemekteki oturma düzeni konuma ya da statüye göre ayarlandığında, tabaktaki etin son parçası ailenin babası tarafından alındığında, mertebe ve iktidar ilişkileri ifade edilir. Bunların her biri, elitlerin doruğunu oluşturdukları bir üstünlük piramidine işaret ettiği için, doğal olarak bu tür olumlamalara en büyük politik yatırımı elitler yaparlar.

Robert Owen'ın New Lanark'taki tekstil fabrikasında uygulamaya koyduğu "sessiz monitör," iktidar ilişkilerini ve yargıyı sürekli görünür hale getirme çabasının çarpıcı bir örneğidir.[2] Owen'ın fabrikada "astların davranışları üzerinde en etkili kontrol" olduğuna inandığı sessiz monitör, her bir yanı farklı renkte –siyah, mavi, sarı ve beyaz– olan ve şu ya da bu yanı dışa dönecek şekilde kancalarla tutturulan küçük, dört yanlı bir tahtaydı. Her çalışana –belki de yalnızca patron-yönetici hariç– çalışma mekânında açık bir şekilde teşhir edilen sessiz bir monitör verilmişti. Görünen renk onun önceki günkü performansına ilişkin olarak üstünün yargısını belirtiyordu; siyah/kötü, mavi/şöyle böyle, sarı/iyi, beyaz/çok iyi. Bir denetçinin yargısının temyiz edilmesine izin vardı, ama pek nadir olarak. Böylelikle Owen ya da fabrikadan geçen başka birine her işçinin önceki günkü performansının anında bir görsel ifadesi sunuluyordu ve aynı nedenle her işçi boynunda yönetimin yargısını taşıyordu. Sisteme tarihsel bir derinlik kazandırmak için renkler sayılarla kodlanmıştı ve her günün yargısı Owen'ın "karakter defterleri" dediği ve işçi fabrikasında çalıştığı sürece saklanan defterlere kaydediliyordu. Bu sınıflandırma defteri ile Aziz Peter'in davranışların kusursuz bir şekilde kaydedildiği efsanevi defteri arasındaki paralellikler Owen'ın gözünden kaçmamıştı: "Karakter defterine *hiç bir şekilde silinmeyecek* sayıyı yazma edimi, zavallı insan doğasının iyi ve kötü amellerini işaretleyen kayıt görevlisi meleğinkine benzetilebilir."[3] Bu dünyevi planda Tanrı'nın yerini

---

bir seçim olduğunu düşündüğü bir seçimde boykot çağrısı yaparsa, bunu tahminen simgesel bir olumlama olarak seçimin değerini düşürmek için yapar.

2. Bu Owen'in otobiyografisinden alınmış bir açıklamadır; bkz: *The Life of Robert Owen*, 110-12.

3. *A.g.y.*, 112, vurgular eklenmiştir.

fabrika sahibi alır ve günahın rolünü, kişinin üretime ve kâra katkısına ilişkin yargılar üstlenir. Owen'ın sistemi basit bir şekilde, hâkim olanların, astlarının çalışmasına ilişkin değerlendirmelerine düzenli, kamusal bir biçim vermiştir. Bu büyük yargı zincirinin hiyerarşik yapısı, diğer ilişkileri ve değerlendirme ölçütlerini yok etme kapasitesi açısından neredeyse Orwell'cidir.

Bir an için Owen'ın sınıflandırma defterinin tersine çevrilmesinin yapabileceği simgesel etkiyi düşünelim. Yani, her üstün davranışına ilişkin olarak astları tarafından verilen gündelik bir değerlendirmeyi boynunda taşıdığı ve bu ilkenin Owen'ın kendisini kapsayacak şekilde genişlediği bir fabrika düşünelim. Tabii tersine çevrilmeyi tamamlamak için Owen'ın karakter defterlerindeki kötü notlar yalnızca kamusal bir aşağılama olmayıp, terfi indirimine, ücret düşüşüne, hatta işten atılmaya yol açtığına göre, aynı zamanda yaptırım gücünün de tersine çevrildiğini düşünmemiz gerekecektir.

Owen'ın, iktidarın diğer ritüelleri gibi tahakküm ve yargıyı açıkça teşhir etmesi, yalnızca doruğunda kendisinin bulunduğu bir hiyerarşiyi resmetmekle kalmıyor, aynı zamanda kamusal sahneyi üretim ilişkilerine ilişkin herhangi bir alternatif görüşten de temizliyordu. Ancak bazı teşhirler, bazı ritüeller diğerlerinden daha ayrıntılı ve daha titiz bir şekilde düzenlenmiş gibidir. İtibar ve tahakküm iddiası büyük ölçüde geçmişle arasındaki sürekli ve sadık bağa dayanan herhangi bir saygıdeğer kurum için bu özellikle doğru görünüyor. Taç giyme törenleri, ulusal gün kutlamaları, savaş şehitleri için yapılan törenlerin koreografileri, sürprizleri önlemek üzere tasarlanmış gibidir. Aynı genellemeyi, biraz riski göze alarak adabımuaşeret ya da nezaket dediğimiz çok daha küçük günlük törenler için de yapabiliriz. Adabımuaşeret kuralları her şeyden önce üslup ve edep gardiyanları tarafından dayatılan, kullanıcılarının yabancıların –özellikle de güçlü yabancıların– sığ sularında güvenle yüzmelerine izin veren, bir tür toplumsal ilişki grameridir. Ama burada bile, Pierre Bourdieu'nun işaret ettiği gibi gösteri iktidarla yoğrulur: "Nezaket ödünleri her zaman politik ödünleri içerir... bireylerden alınan simgesel vergilerdir bunlar."[4] Nezaket kurallarına uyma konusundaki bir başarısızlık bir başkal-

4. *Outline of a Theory of Practice*, İng. çev. Richard Nice, 85.

dırma hareketi olarak algılandığı zaman, söz konusu politik ödün en açık durumundadır.

İktidarın gösterilerini ve ritüellerini, zor kullanımının daha ucuz bir ikamesi ya da sonradan zayıflamış bir iktidar ya da meşruiyet kaynağına pençe vurma çabası olarak görmek çekici geliyor.[5] Etkili teşhir, fiili iktidar izlenimini ve onu kullanma iradesini ifade ederek fiili şiddet kullanımından tasarruf edebilir.[6] Örneğin, toprak sahiplerinin *kısa bir süre önce* kendilerine (örneğin hırsızlık, kira boykotları, dilekçeler ya da isyan yoluyla) karşı çıkan kiracıları ya da işçileri bulup cezalandırmak için güç kullandıkları son derece tabakalaşmış bir tarım toplumunu düşünün. Silahlarını sallayarak, önceki bastırma olaylarını kutlayarak, sert ve kararlı bir tavır takınarak cesur bir ritüel cepheyi korudukları sürece –ve diyelim hapishaneler, jandarma ve açık tehditler şeklinde, baskının gözle görülür simgeselliği yerinde kaldığı sürece– elitin halihazırdaki gerçek iktidarıyla oranlanamaz düzeyde göz korkutucu bir nüfuz uygulayabilirler. Toprak sahibinin gücünün çok küçük tezahürleri, bir süre ik-

5. Örneğin bkz: J. H. Elliott'ın erken dönem İspanyol monarşisinin Sparta tarzı törenlerine ilişkin açıklaması. Elliott'ın gözlemlediği gibi: "Kralın üstünlüğü sorgusuz sualsiz kabul edilir, politik imgelem gayretli bir şekilde hafifsenebilir ve hükümdarı ayrıntılı allegorik süslemelerle donatmaya gerek yoktur." "Bu hafifseme biçimi politik sofistikasyondaki son noktayı temsil edebilir" (151). "Power and Propaganda in the Spain of Philip IV," *The Rites of Power: Symbolism, Ritual, and Politics since the Middle Ages* içinde, der. Sean Wilentz, 145-73.

6. Kişisel deneyimime dayanan bir analoji kafamdakini örneklemeye yardımcı olabilir. Koyunlar elektrikli çitle çevrilmiş bir tarlada otluyorlarsa, ilk başta ona çarparlar ve o acı verici şoku hissederler. Çite bir kez koşullandıktan sonra koyunlar uygun bir mesafede otlayacaklardır. Zaman zaman, çit üzerinde çalıştıktan sonra, elektriği açmayı günlerce unuttuğum oldu, bu sırada koyunlar çitten uzak durmaya devam ettiler. Görünmeyen güç kesildiği halde çit onlar için aynı çağrışıma sahip olmaya devam etti. Akım olmadığı zaman çitin bu gücünü ne kadar süre koruyacağı belli değil; muhtemelen bu, belleğin sağlamlığına ve koyunların çite hâlâ ne sıklıkta çarptıklarına bağlıdır. Analoji burada bitiyor bence. Koyunlarla ilgili olarak, yalnızca hep çitin dışındaki otlağa gitmek istediklerini varsayabiliriz; kendi taraflarındaki otlağın her yanında otladıkları için çitin diğer yanındaki otlak genellikle daha yeşildir. Kiracılar ya da ortakçılarla ilgili olarak, hem izinsiz avlanma, yağmalama, gizlice başak toplama ve hasat kaldırma yoluyla sürekli bir deneme içinde olduklarını hem de *kolektif öfke ve öç* için kültürel bir kapasiteye sahip olduklarını varsayabiliriz. Sınırı geçme, *yasak olduğu için* yasaklanmış bir şeyi yapma yönündeki basit insani arzu da bununla ilgili olabilir. Ancak mesele şu ki kudretinin bir kez hissedilmiş olması koşuluyla, iktidarın simgeleri, fiili gücünün çoğunu ya da tümünü kaybettikten sonra bile etkili olmaya devam edebilir.

tidar havasını korumak için yeterli olabilir. Toprak sahibinin zayıflığına ilişkin herhangi bir somut örnek bulunmadıkça, iktidar uzun süre karşı çıkılmadan devam edebilir.

Kendi kendini doğrulayan bir kehanet türünden bir şeye katkıda bulunduğu sürece, iktidar ve otoritenin başarılı iletişimi bazı sonuçları beraberinde getirecektir. Tâbi olanlar üstlerinin güçlü olduklarına inanırlarsa, izlenim, üstün kendini dayatmasına yardımcı olacak ve dolayısıyla onun fiili iktidarına katkıda bulunacaktır. Görünüş önemlidir. Adolf Hitler bu anlayışın en ürpertici versiyonunu sunmuştur: "Tek başına kuvvet, yönetmek için yeterli değildir. Evet, kuvvet belirleyicidir; ama hayvan terbiyecisinin de hayvanının efendisi olmak için ihtiyaç duyduğu psikolojik şey de aynı derecede önemlidir. Bizim galip olduğumuzu anlamaları gerekir."[7] Daha ileride, birçok hâkim elitin iktidarını bu şekilde "doğallaştırma" yeteneğinden neden kuşku duyabileceğimizi göstermeyi umut ediyorum. Ancak bu noktada, bu tür gösterilerin izleyicilerinin yalnızca tâbi olanlar olmadığını belirtmek gerekiyor; elitler de kendi gösterilerinin tüketicileridirler.

Hâkim grubun üyelerinin, otorite ve özgüvenle hareket etme marifetini toplumsallaşma sürecinde öğrendikleri düşünülebilir. Kalıtsal olarak hâkim olan gruplar için eğitim tipik olarak doğumla birlikte başlar; aristokrat nasıl bir aristokrat gibi davranacağını, Brahman nasıl bir Brahman gibi davranacağını, bir erkek nasıl erkek gibi davranacağını öğrenir. Konumlarını kalıtsal olarak almayanların, patron, profesör, subay, sömürge subayı rollerinde inandırıcı olmaları için iş esnasında eğitilmeleri gereklidir. Üstünlük gösterisi, görünüşte tâbi olanlar üzerinde yarattığı izlenim için sahneye konur; ama yöneticilerin omurgasını da pekiştirir. Orwell'in "Bir Fil Vurmak"ta gözlemlediği gibi yerlilerin önünde bir sömürge subayı gibi hareket etmek, güçlü bir saik haline gelebilir.

> Kalabalık bana bakarken, *yalnız olsaydım korkacağım gibi* korkmadım. Beyaz bir adam "yerlilerin" önünde korkmamalıdır; bu nedenle, genellikle korkmaz. Kafamdaki tek düşünce, işler kötü giderse, bu iki bin Birmanyalının kovalandığımı, yakalandığımı, ayak altında çiğnen-

7. Aktaran Gene Sharpe, *The Politics of Nonviolent Action, Power and Struggle*, 1. Kısım, 43.

diğimi ve tepedeki Hintli gibi sırıtan bir cesede indirgendiğimi görecek olduklarıydı. Ve böyle bir şey olsaydı, bazılarının gülmesi çok muhtemeldi. Böyle bir şey asla olmamalıydı.[8]

Orwell sahne arkasında ne yaparsa yapsın –gizli senaryosu ne olursa olsun– yerlilerin önündeki davranışı, sömürge tahakkümünün kendini kamusal olarak gerekçelendirdiği düşünceleri cisimleştirmelidir. Bu durumda bu, üstün ateş gücünü Birmanya halkını korumak için kullanması ve bunu, böyle bir üstünlüğün bir sömürge subayının doğal yeteneğinin bir parçası olduğunu düşündürecek şekilde yapması anlamına gelmektedir. Kodu öylesine özümsemiştir ki sanki muhtemel alaylardan ölümden korktuğu kadar korkmaktadır.

Sahnede, tâbi olanların karşısında olmak, hâkim olanın tavır ve konuşmaları üzerinde güçlü bir etki yaratır. Korumaları gereken, sık sık öztanımlarının parçası haline gelen kolektif bir tiyatroları vardır. Her şeyden önemlisi, sık sık, oyuncuların üslubunun bozulduğunu gösteren bir işareti dört gözle bekleyen son derece eleştirel bir izleyici kitlesi önünde gösteri yaptıkları duygusuna kapılırlar. Savaş öncesinde Güney'deki plantasyon yaşamının duyarlı gözlemcileri, siyah bir hizmetçi odaya girdiği anda köle sahiplerinin konuşmalarının ve tavırlarının değiştiğini belirtirler.[9] Doğu Endonezya'daki Hollandalılar, köleleri olan Torajan klanlarının, kölesi olmayan klanlardan oldukça farklı davrandıklarını fark etmişlerdir. "Köleler karşısındaki yüksek prestijlerini korumak için her zaman dikkatli olmak zorunda olan To Lage ve To Anda'e halkları, bu şekilde, yabancılar üzerinde, bu baskıyı tanımadıkları için oldukları gibi davranan, içlerinden geldiği gibi hareket eden To Pebato halkından daha uygar bir izlenim yaratmalarına neden olan yüksek bir özdenetim düzeyine erişmişlerdi."[10] Yönetici gruplar tarafından korunan ön cephe ne kadar etkileyici olursa olsun, yarattığı korku kadar gizlediği şey için de tasarlanmıştır.

8. *Inside the Whale*, 96-97.
9. Mullin, *Flight and Rebellion*, 63.
10. N. Adriani ve Albert C. Kruyt, *De Barée sprekende torajas van Midden–Celebes*, 2:96'dan aktaran Patterson, *Slavery and Social Death*, 85.

Emniyet Müdürü: Peruk taktığımı biliyor muydu?
Başpiskopos: (Güler. Yargıç ve General'e): Herkesin bildiğini bir kendisi bilmiyor.

–GENET, *Balkon*

Genet'nin Cezayir'de geçen *Paravanlar* adlı eserinde, Arap hizmetçi, Avrupalı kâhyanın güçlü bir izlenim vermek için karnına ve kalçalarına vatkalar koyduğunu anladığında, Arap tarım işçileri kahyâyı öldürürler. Normal boyutlara indiğinde, işçiler artık ondan korkmazlar. Bu alegorik öykü mantığa aykırı görünse de iktidarın dramaturjisi hakkında önemli bir gerçeği yakalamaktadır.

Hâkim olanlar kamu sahnesini denetleyerek, ideal olarak tâbi olanların görmelerini isteyecekleri şeye yaklaşan bir görüntü yaratabilirler. Tertipledikleri aldatmaca –ya da propaganda– onları olduklarından büyük gösterebileceği gibi büyüklüklerini ve otoritelerini zedeleyebilecek şeyleri de gizleyebilir. Ruanda'da tarımla geçinen Hutuların feodal derebeyleri olan çoban Tutsiler, tamamen sürülerinden gelen sıvılarla –süt ürünleri ve kan– beslendiklerini ve asla et yemediklerini iddia ediyorlardı.[11] Bu öykünün, kendilerini Hutuların gözünde daha ürkütücü ve disiplinli kıldığına inanıyorlardı. Aslında Tutsiler et seviyorlar ve fırsat bulduklarında gizlice et yiyorlardı. Hutu hizmetliler onları suçüstü yakaladıklarında, sır tutmaları için onlardan söz alıyorlardı. Hutuların kendi mahallelerinde Tutsi derebeylerinin yemek konusundaki ikiyüzlülükleriyle alay etmekten büyük zevk almadıklarına inanmak zor. Öte yandan, o sırada, Hutuların, Tutsilerin et yediklerini açıkça ilan etmemeleri ve kamusal senaryonun *sanki* Tutsiler yalnızca sıvılarla besleniyorlarmış gibi devam etmesi anlamlıdır.

Yüksek kasttan Hindularla paryalar arasındaki kamusal ilişkilerde de benzer bir model görülebilir. Resmi olarak, iki grup arasındaki temas, gelişkin göreli saflık ve kirlilik ritüelleriyle düzenle-

11. Abner Cohen, *Two-Dimensional Man: An essay on the Anthropology of Power and Symbolism in Complex Society*, 7. bölüm; ayrıca bkz. Luc de Heusch, "Mythe et société féodale: Le culte de Kubandwa dans le Rwanda traditionel," 133-46.

nir. Bu kamusal gerçeklik desteklendiği sürece, birçok Brahma rahibi kodu özel alanda ihlal etmekte kendini özgür hisseder. Böylelikle, bir parya muhabbet tellalı yüksek kasttan müşterilerinin kendisiyle yemek yemelerini ve kendi giysilerini kullanmalarını sağlayabilir ve müşteriler bu davranışın tecrit edilmiş bir alanda, sahne arkasında gerçekleşmesi koşuluyla bundan pek rahatsız olmuş görünmezler.[12] Tutsilerde olduğu gibi resmi gerçekliğin bu ihlallerinin tâbi olanlar arasında yaygın bir şekilde bilinmesi pek önemli değil gibidir. Önemli olan, böyle bir davranışın alenen ilan edilmemesi ya da kamusal olarak resmi öyküyü tehdit edeceği bir yerde sergilenmemesidir.[13] Ancak çelişkiler kamusal olarak ilan edildikleri zaman, bunların kamusal olarak açıklanmaları gerekir.

Aşırı durumlarda, yaygın bir şekilde bilinseler bile, bazı olgulardan kamusal bağlamlarda söz edilmez –örneğin Gorbaçov'un glasnostuna kadar Sovyetler Birliği'ndeki zorunlu çalışma kampları. Burada söz konusu olan hemen hemen herkesin bildiği olguları kamu söyleminden silmektir. Böyle durumlarda fiilen ikili bir kültür gelişebilir: parlak örtmeceler, sessizlikler ve yavan sözlerle dolu resmi bir kültür ile kendi tarihi, kendi edebiyatı ve şiiri, kendi sivri dilli argosu, kendi müziği ve şiiri, kendi mizahı, yaygın bir şekilde bilinebilen; ama kamu söylemine getirilemeyen eksikliklere, rüşvetlere ve eşitsizliklere ilişkin kendi bilgisi olan, gayri resmi bir kültür.

Zaman zaman, resmi iktidar ilişkilerinin, genel bir tahakkümün simgesel, kamusal bir bileşeni olmaktan çok bir iktidar kaybını gizleyen zevahiri kurtarma stratejisi olduğu ileri sürülmüştür. Susan Rogers bu mantığı genel olarak köylü topluluklarındaki ve özel olarak Fransa'nın Lorraine bölgesindeki toplumsal cinsiyet ilişkile-

12. James M. Freeman, *Untouchable: An Indian Life History,* 52-53.

13. Bu bağlamda bkz. Ina E. Slamet'in Cava'daki iktidar ilişkileri hakkındaki düşündürücü analizi. Slamet şöyle yazıyor: "Ancak Cava yaşam tarzının bu tiyatroyu andırır yönü, toplumun alt tabakalarıyla sınırlı olmaktan uzaktır; yaşamlarının ve amaçlarının o kadar da ideal olmayan gerçekliklerini ritüel ya da yarı ritüel görünüş ve gösteri altında gizleyerek uyruklarının ya da astlarının karşısında (ve sık sık kendi vicdanları önünde) ideal rollerine sıkı sıkı yapışmak zorunda olan elit grubun üyeleri tarafından daha yürekten bir şekilde dile getirilir." *Cultural Strategies for Survival: The Plight of the Javanese,* 34.

rine uyguluyor.[14] Hukuk gibi kültürel gelenek de otorite ve prestiji fiilen tüm resmi mevkileri elinde tutan erkeklere verir; oysa köyde kadınların iktidarı "daha etkili"; ama aynı zamanda örtülü ve gayri resmidir. Rogers erkeklerin, otoritelerine kamusal olarak karşı çıkılmadığı sürece ve işleri onların yürüttükleri "onaylanmaya" devam edildikçe bu olguyu kabul ettiklerini ileri sürüyor. Ancak, pratikteki, gayri resmi gerçekliklerin, erkeklerin iktidarını salt kozmetik ve geçici bir şey haline getirdiği sonucuna varmak, simgesel ödünlerin aynı zamanda "politik ödünler" olduğunu unutmak olacaktır. Kadınların iktidarının ancak, iktidar sahipleri olarak erkeklerin resmi hâkimiyetini yeniden olumlayan bir adap perdesi arkasında uygulanabiliyor olması, erkeklerin kamusal senaryo üzerindeki süregiden denetimine –ikiyüzlülükle de olsa– verilen bir haraçtır.[15] Başka bir tarafın adına iktidar uygulamak, her zaman resmi unvan sahibinin iktidarın biçimi kadar özüne de yeniden sahip çıkma çabasına girmesi riskini kabul etmek demektir.[16]

C. ÖRTMECELER VE LEKELER

Kamusal senaryonun şimdiye kadar incelediğimiz kısmı hâkim

14. "Female Forms of Power and the Myth of Male Dominance: A Model of Female/Male Interaction in Peasant Society," 727-56. Bu konumun daha gelişkin bir teorik savunusu için, bkz. Shirley Ardener, der., *Perceiving Women,* 1-27.
15. Bu, kadınların işlerin etkin denetimini ele geçirmek için, stratejik bir kaynak olarak resmi erkek tahakkümünün simgelerini kullanabilecekleri olgusunu reddettiğim anlamına gelmez. "Mit"in, bir perde olarak bile olsa, hâlâ değerli bir silah olması, etkililiğinin sürmesi hakkında bir şey söyler.
16. Tüm tahakküm biçimlerinin, tâbi olanların kamusal bakışından saklayacakları bir şeyleri vardır. Ama bazı biçimlerin saklayacak daha çok şeyi vardır. Kurgusal olarak, hâkim grubun kamusal imgesi ne kadar muhteşemse, bu tür "duruşların gevşediği" bir sahne arkası alanının iyi bir şekilde tecrit edilmesi ve korunmasının o kadar önemli hale geldiğini düşünebiliriz. Bu stereotipe en fazla, hükmetme hakkını kalıtsal olarak (örneğin kast, tabaka, ırk, cinsiyet yoluyla) alanların ya da tinsel bir iddia temelinde hükmetme hakkına sahip olduklarını ileri sürenlerin uymaları beklenebilir. Otorite iddiaları gerçekliği kanıtlanabilir bir becerinin –üretim müdürü, savaş komutanı, spor antrenörü– üstün performansına dayananların, iktidarlarını ya da tâbi olanların hürmetini sergilemek için sahneye konan ayrıntılı gösterilere daha az ihtiyaçları vardır. Bu son durumda, elitlerin kamusal senaryosu ile gizli senaryosu arasındaki fark çok büyük değildir ve bu nedenle kamusal görüşe açılması o kadar tehlikeli değildir. Örneğin bkz. Randall Collins, *Conflict Sociology: Toward an Explanatory Science,* 118-19, 157.

elitin yarattığı korkuyla karışık saygıyı çoğaltmaya ya da bazı toplumsal olguları tamamen kamusal görüşten uzak tutmaya yarıyorsa, başka bir kısmı iktidarın yadsınamayacak yönlerini kozmetik olarak güzelleştirmeye yarar. Daha iyi bir sözcük bulamadığımdan, bu süreci adlandırmak için Bourdieu'nün "örtmeceleştirme" terimini kullanacağım.[17]

Dilde örtmeceyle karşılaştığımız zaman, bu neredeyse şaşmaz bir biçimde nazik bir konuyla karşı karşıya olduğumuzun bir işaretidir.[18] Örtmece, negatif bir şekilde değerlendirilen ya da daha doğrudan ilan edildiğinde sıkıntı yaratacağı anlaşılan bir şeyi gizlemek için kullanılır. En azından Anglo-Amerikan kültüründe, işeme ve dışkı boşaltma yerini örtmeceyle ifade etmek için bir sürü terim vardır: John, restroom, comfort station, water closet, lavatory, loo ve benzeri. Kamusal senaryoya örtmecelerin sokulması, tahakkümün birçok nahoş olgusunu maskelemede ve onlara zararsız ya da steril bir görünüm vermede benzer bir rol oynar. Örtmeceler özellikle, zor kullanımını gizlemek için tasarlanmışlardır. Daha açık, kozmetik olmayan alternatif terimlerle birlikte akla gelen bir örtmeceler listesi, politik kullanımlarını kolayca gözler önüne serecektir:

silahlı saldırı ve işgal için *kontrol altına alma*
deli gömleğiyle kapatma için *sakinleştirme*
idam için *en ağır ceza*
politik muhafızların tutulduğu hapishane için *yeniden eğitim kampları*
onsekizinci yüzyıl köle ticareti için *abanoz ağacı ticareti*.[19]

Her çiftteki ikinci terim, ahlâki olarak birçok kişiyi rahatsız edecek bir faaliyete ya da olguya yumuşak bir görüntü vermek için hâkim olanlar tarafından kamusal söyleme dayatılır. Sonuç olarak,

17. *Outline of a Theory of Practice,* 191. Güçlü gruplar tarafından kullanılan örtmecelerin toplumsal işlevine ilişkin parlak bir analiz için bkz. Murray Edelman, "The Political Language of the 'Helping Professions,' " 295-310.
18. Burada Robin Lakoff'un *Language and Women's Place*'deki tartışmasından yararlandım, 20ff.
19. Pierre H. Boulle, "In Defense of Slavery: Eighteenth-Century Opposition to Abolition and the Origins of a Racist Ideology in France," *History from Below: Studies in Popular Protest and Popular Ideology in Honour of George Rudé* içinde, der. Frederick Krantz, 230.

daha dolaysız, sıradan dilsel tanımlamalar resmi söylem alanından menedilir ve uzaklaştırılır.

Uygun olmayan başka versiyonlar karşısında resmi örtmecenin üstünlüğünün sağlandığı her durumda, hâkim olanların kamusal bilgi üzerindeki tekeli tâbi olanlar tarafından kamusal olarak kabul edilir. Kuşkusuz bu konuda çok fazla seçenekleri yoktur; ama tekele kamusal olarak itiraz edilmediği sürece, o hiçbir zaman "kendisini açıklamak" zorunda değildir, "yanıtlayacağı" hiçbir şey yoktur. Örneğin, kapitalist ekonomilerde işsizlik klişesini alalım. İşverenler işçileri işten çıkardıklarında, hareketlerini, "Gitmelerine izin vermek zorundaydık" gibi bir örtmeceyle ifade etme eğilimindedirler. Kısacık bir cümleyle, olayda seçenekleri olmadığını ima ederek işverenler olarak kendi eylemliliklerini inkâr etmeyi ve söz konusu işçilerin tasmalarını çekiştiren köpekler gibi merhamet nedeniyle serbest bırakıldıkları izlenimini vermeyi başarırlar. İşten çıkarılan işçiler ise daha dolaysız fiiller kullanma eğilimindedirler: "Beni attılar," "Beni sepetlediler," "Beni şutladılar," ve cümlelerinin öznesi büyük olasılıkla "o orospu çocukları..." olacaktır. Dilsel formlar ateşin nereye düştüğüne çok fazla bağlıdır. *İşgücünde indirim, tasarruf, fazlalık* ve *insanların gitmesine izin verme* gibi deyimler duyduğumuzda, kimin konuştuğunu anlayabiliriz. Ama, ayakta kalmasına izin verildikçe, bu örtmece tanım kamusal tanım olarak kalır.

Tanımların politik anlamlara sahip olmalarının gerekmesi de pek şaşırtıcı değildir. Yanıtlanması gereken soru, hâkim tanımların kamusal senaryo üzerinde ne ölçüde tekel kurduklarıdır. Araştırma yaptığım Malaya köyünde, hali vakti yerinde olan komşularının çeltik tarlalarını biçen yoksul köylülere ücretlerinin yanı sıra ikramiye olarak tahıl veriliyordu. İkramiye büyük ölçüde o sırada hasatta çalışacak işçi eksikliğinden kaynaklanıyordu; ama varlıklı kişiler tarafından *kamusal olarak, zekât* diye tanımlanıyordu. *Zekât,* verenin dindarca cömertlik iddiasını pekiştiren İslami bir bağış ya da armağan biçimi olduğu için, ikramiyeyi bu şekilde tanımlamak zengin çiftçilerin yararınaydı. Hasat işçileri, zengin köylülerin arkasından konuşurken, ikramiyeyi ücretlerinin bir parçası olarak ele alıyorlardı; emeklerinin karşılığı olarak hak ettiklerinden başka bir şey değildi. Ancak, köydeki iktidar dengesi onların aleyhine oldu-

ğu için hasat işçileri ihtiyatlı davranıp zenginlerin kendinden menkul tanımına kamusal olarak itiraz etmekten kaçınıyorlardı. Dile getirilmesine izin vererek, kullanımına karşı çıkmayarak, kamusal olarak bu tanımı kabul etmiş gibi davranarak, yoksul köylüler, köy eliti tarafından uygulanan kamusal söylem tekeline –sanki bile bile– katkıda bulunuyorlardı.

Benim kullandığım geniş anlamında örtmeceler –hâkim iktidar sahipleri tarafından tanımların ve görüntülerin kendi çıkarlarına uyarlanması– dille sınırlı değildir. Jestlerde, mimaride, ritüel hareketlerde, kamu törenlerinde, güçlü olanların tahakkümlerini istedikleri gibi tasvir edebildikleri başka eylemlerde görülebilir. Birlikte ele alındıklarında, bütün bunlar hâkim elitin kendi kendini öven oto-portresini temsil ederler.

Diğerlerinde olduğu gibi bu durumda da bu tür tebdili kıyafetler tâbi olanların kullanabileceği politik bir dayanak haline gelebilecekleri için, portrenin, politik bir maliyetinin olmadığı söylenemez. İleride ayrıntılı olarak göreceğimiz gibi hâkim grupların, tâbi olanlara sundukları idealleştirilmiş tanımlara uygun davranmaları istenebilir.[20] Bir ücret ödeme edimini, bir yardımseverlik hareketi olarak tanımlarlarsa, "armağan" veremediklerinde kamusal olarak katı kalplilikle suçlanabilirler. Çar, serfleri karşısında güçlü ve lütufkâr olarak betimlenirse, bir kıtlık döneminde serflerinin vergilerini kaldırması istenebilir. Bir "halk demokrasisi", işçi sınıfının çıkarlarını savunmak için var olduğunu ileri sürerse, grevleri neden kırdığını ve proleterleri neden hapsettiğini açıklaması kolay olmaz. Kuşkusuz, sadece bir ikiyüzlülüğü ilan etmenin ölümcül bir riske girmek anlamına geldiği durumlar vardır. Ancak mesele şu ki tahakkümün taktığı maskeler, bazı koşullarda aynı zamanda onun için tuzaktır.

Son olarak, güle lahana deme ve bunu kamusal alanda kabul ettirme gücü, bunun tersini yapma, resmi gerçeklikleri sorgular görünen faaliyetleri ya da kişileri lekeleme gücünü de içerir. Bu lekele-

20. Kuşkusuz bireylerden de bu anlamda dediklerini yapmaları ya da susmaları istenebilir. Graham Greene'in *Komedyenler* adlı romanı tam da bu konuyu ele alır. Romanın şarlatan olmakla olmamak arasında gidip gelen antikahramanı, övündüğü gibi cesaretle davranmak ile sonunda sevdiği kadının karşısında bir sahtekâr olduğunu kabul etmek arasında bir tercih yapmak zorunda kalır.

menin genellikle bir kalıbı vardır. Asiler ya da devrimciler, ilgiyi politik taleplerinden uzaklaştıracak bir çaba içinde, haydutlar, suçlular, sokak serserileri olarak damgalanırlar. Onaylanmayan dinsel uygulamalar da benzer bir şekilde, zındıklık, satanizm ya da büyücülük olarak adlandırılabilir. Küçük tüccarlara, küçük burjuva basili adı verilebilir. Foucault, modern devletin yükselişiyle birlikte bu sürecin giderek tıbbi ve gayri şahsi bir hal aldığını çarpıcı bir şekilde ortaya koymuştur. *Sapma, suçluluk* ve *zihinsel hastalık* gibi terimler etiketlerden kişisel lekeyi büyük ölçüde kaldırır gibi görünüyor; ama aynı zamanda direnişi bilim adına marjinalleştirmeyi başarabiliyor.

D. OYBİRLİĞİ

Kamusal senaryonun dördüncü bir işlevi, hâkim gruplar arasında oybirliği görüntüsünü, tâbi olanlar arasında ise rıza görüntüsünü yaratmaktır. Son derece tabakalaşmış bir tarım toplumunda, oybirliği iddiası pek de desteksiz değildir. Örneğin feodal beyler, eşraf, köle sahipleri ve Brahmanlar, evlilik ittifakları, toplumsal ağlar ve işle pekiştirilen, ulusal düzeye değilse bile bölgesel düzeye genişleyen kültürel bir bütünleşmeye katılırlar. Bu toplumsal bütünleşme, büyük bir olasılıkla dilde, ritüel uygulamalarda, yemeklerde ve eğlencede yansır. Buna karşılık popüler kültür dil, dinsel uygulamalar, giyim, tüketim modelleri ve aile ağları açısından daha yerel köklere sahiptir.[21] Ancak, çoğu hâkim grup, kamusal bir bağlılık ve ortak inanç imgesini beslemeye çok özen gösterir gibidir. Anlaşmazlıklar, gayri resmi tartışmalar, hazırlıksız açıklamalar asgaride ve mümkün olduğunda gözden uzak tutulur –öğretmenler odasında, elit yemek partilerinde, sömürgelerdeki Avrupalı kulüplerinde, subay kulüplerinde, erkek kahvehanelerinde ve çok sayıda gayrı resmi ama korunaklı yerde.[22]

---

21. Bu noktanın benim bildiğim en ikna edici ampirik kanıtları McKim Marriott'un şu yazısında bulunabilir: "Little Communities in an Indigenous Civilization," *Village India: Studies in the Little Community* içinde, der. McKim Marriott ve G. William Skinner, *Marketing and Social Structure in Rural China.*

22. Birleşik bir cephe sergilemeye yönelik –her zaman başarılı olmayan– çabanın çarpıcı istisnaları demokratik çatışma-yönetimi biçimleridir. Ancak burada da

Anlaşmazlığı gözlerden ırak tutmanın avantajları yeterince açıktır. Herhangi bir temel konuda, hâkim olanların araları açılırsa, o ölçüde zayıflarlar ve tâbi olanlar bölünmelerden yararlanıp tâbiyetin koşullarını yeniden tartışabilirler. Bu nedenle etkili bir tutarlılık görüntüsü, elitlerin görünür iktidarını arttırır, böylelikle tâbi olanların itaat etmeme ya da meydan okuma risklerine ilişkin hesaplarını etkileyebilir. Ondokuzuncu yüzyılın başlarında, Çar I. Alexander, soyluları disiplin altına alma ihtiyacının, çarın efendilerine karşı serflerin yanında olduğunu ima etmeyecek bir şekilde karşılanmasını sağlamaya dikkat ediyordu. Valilere, aşırı derecede insafsız ve zalim soyluları belirlemek için el altından bir soruşturma yapmalarını isteyen gizli bir genelge gönderilmişti. Çar, elitler arasındaki görünür uyumsuzluğun harekete geçireceği meydan okuma kışkırtmasının, kamusal hale getirilirse, babaca tavrından çıkarılacak simgesel kazanımlardan daha ağır basacağının farkındaydı.[23]

Bundan, hâkim olan ile tâbi olan arasındaki kamusal faaliyetin hiyerarşiyi simgeleştiren bir tür iktidar tablosundan başka bir şey olmadığı sonucu çıkmaz. İletişimin büyük kısmı –özellikle çağdaş toplumlarda– maddi olarak iktidar ilişkilerini etkilemez. Bununla birlikte, hemen hemen her tahakküm biçimi altında, iktidarda olanların iktidar iddialarına dokunan anlaşmazlıkları kamunun gözünden saklama konusunda yılmaz bir çabayı sürdürdükleri doğrudur. Oybirliği izlenimi kendilerini aşıp tâbi olanlara da genişlerse, denetimleri daha da artar. Bu tür gösterileri hegemonik bir ideolojinin görsel ve işitsel bileşenleri olarak düşünebiliriz; örtmeceye bir makuliyet havası veren tören. Büyük bir toprak sahibinin ortakçıları yüksek kiralar nedeniyle huzursuzlanırlarsa, toprak sahibi kamusal bir yüzleşmeye girmek yerine onları tek tek görmeyi ve ayrıcalıklar vermeyi tercih edecektir. *Başkaldırının kamusal olarak sergilenme-*

---

yalnızca bazı anlaşmazlık biçimleri genel seçmenlerin önünde açılır ve kamusal retorikle çelişecek işleri halletmek için dumandan göz gözü görmeyen odalar kullanılır.

23. Peter Kolchin, *Unfree Labor: American Slavery and Russian Serfdom,* 143. Çarın sorunu bütün yöneticilerin ortak sorunu olmuştur: Bir yandan hâkim elitin tavırları aşağıdan ayaklanma tehdidi yaratan üyelerini denetlerken bir yandan da aynı zamanda dayanışma ve ortak amaç eksikliğini gözler önüne sererek fiilen bir kargaşayı beslemekten kaçınma sorunu.

sinden kaçınmanın önemi, yalnızca bir böl ve yönet stratejisinden kaynaklanmaz; açık başkaldırı örtmeceyle ifade edilen iktidarın yumuşak yüzeyiyle dramatik bir çelişki sergiler.[24]

Bu bağlamda geleneksel hıyanet suçu, gerçekten de ciddi bir iş haline gelir. Direniş kamusal olarak ve hiçbir muğlaklık içermeyecek bir şekilde tanınmadığı sürece, tahakküm modelleri makul bir düzeyde pratik direnişe tahammül edebilirler. Ancak bir kez bu şekilde tanındıktan sonra, simgesel statükonun yeniden sağlanması için kamusal bir yanıt vermek gereklidir.

İktidar ilişkilerinin simgesel restorasyonu, kamusal özürlere verilen önemde görülebilir. Erving Goffman, toplumsal mikrodüzene ilişkin özenli analizinde, kamusal özürlerin amaçlarını incelemiştir.[25] Tahakkümün normlarını kamusal olarak ihlal etmiş olan tâbi konumdaki biri, kamusal özür yoluyla kendisini suçtan ayırdığını ve söz konusu kuralı yeniden olumladığını ilan eder. Başka bir deyişle, üstünün, bunun bir suç olduğu yargısını kamusal olarak kabul eder ve böylelikle örtük bir biçimde suçlamayı ya da ondan kaynaklanan cezalandırmayı onaylar. Meselenin sözünden dönmenin ve tekzibin içten olup olmayışıyla pek bir ilgisi yoktur; çünkü özrün onardığı şey görünürdeki kamusal itaat senaryosudur. Vergiler tamamen simgesel olabilir, ama dayatıldıkları kişilere ağır gelebilirler. Savaş öncesinde Güney'deki kölelik öyküleri, başkaldırı nedeniyle cezalandırma konusunda, kölelerin bağışlanmalarına ilişkin ritüel taleplere ne kadar önem verildiğini vurgular. Ancak efendisinin önünde ve bir araya toplanmış olan diğer kölelerin karşısında "eğildikten" sonra, bir kurbanın cezası hafifletilirdi.[26]

---

24. Bu genellemenin bir istisnası, elitler, bütün kartların açıldığı durumda kazanacak ve tâbi olanların koşullarını kendi lehlerine yeniden belirleyebilecek dayanaklara sahip olduklarını hissettiklerinde, tâbi olanlarla bir hesaplaşmayı kışkırttıkları zaman ortaya çıkar.

25. *Relations in Public,* 113 ff.

26. Örneğin bkz. Rhys Isaac, "Communication and Control: Authority Metaphors and Power Contests on Colonel Landon Carter's Virginia Plantation, 1752-1778," *Rites of Power* içinde, der. Sean Wilentz, 275-302. Melville'in, kölelerden oluşan bir mürettebatın efendisi olduğunu ileri süren İspanyol kaptan "Benito Cereno"ya dair ilginç öyküsünde kaptan, pırangaları çıkarmanın koşulu olarak özür dilenmesini ister: "Zincirlerinizin çıkarılması için bir tek 'özür dilerim' demeniz yeterli." Herman Melville, "Benito Cereno," *Billy Budd and Other Stories* içinde, 183.

Yirminci yüzyılda, kamusal özürlerin ve itirafların –tipik olarak ardından idam gelmek üzere– en yaygın kullanımı 1930'ların sonlarında Stalinist tasfiye ve gösteri mahkemelerinde gerçekleşti. Doktriner oybirliğine o kadar çok değer veriliyordu ki, parti için muhalefeti ezmek yeterli değildi; kurbanlar partinin yargısını kabul ettiklerini kamusal olarak ifade etmek zorundaydılar. Açık bir itirafta bulunmakta, dolayısıyla mahkûm olmadan önce simgesel dokuyu onarmakta isteksiz olanlar ortadan kayboluveriyorlardı.[27]

Kuşkusuz tâbi olanın bakış açısından özür, hâkim düzene karşı işlenen bir suçun en ağır sonuçlarından kaçmanın görece ekonomik bir yolunu temsil edebilir. Baskı altında uygulanan kinik bir taktik olabilir. Ancak önemli olan ve vurgulanan yine itaat gösterisidir. Pişmanlıklar, özürler, af dilemeler ve genel olarak simgesel kusur düzeltmeler, hemen her tahakküm sürecinde cezadan bile daha önemli bir öğedir. Suçu nedeniyle pişmanlık ifade eden bir suçlu, tipik olarak, simgesel düzenin onarımına yaptığı küçük katkı karşılığında bir ceza indirimi elde eder. Özür dileyen ve bir daha yapmayacağını söyleyen "yaramaz" çocuğa benzer bir şekilde. Bütün bu aktörlerin sunduğu şey, simgesel düzenin, en az avantajlı üyeleri tarafından gönüllü bir şekilde kabul edildiği izlenimine yaptığı katkı nedeniyle çok değerli olan, *aşağıdan söylemsel bir olumlama gösterisidir.*

Bir simgesel vergiler akışının, tahakkümün ahlâki ekonomisi için neden bu kadar hayati bir önem taşıdığını anlamak için, simgesel bir vergi boykotunun simgesel sonuçlarını ele almamız yeter. Mahkemeler yıkıcı ve küstah suçlularla doluysa, köleler inatçı bir şekilde eğilmeyi reddediyorlarsa, çocuklar cezalarını asık bir suratla karşılıyor ve hiçbir pişmanlık belirtisi göstermiyorlarsa davranışları, tahakkümün tiranlıktan –iktidarı deviremeyecek kadar zayıf; ama ona simgesel olarak meydan okuyacak kadar gururlu tâbi olanlar karşısında iktidarın başarılı bir biçimde uygulanmasından– başka bir şey olmadığının bir işaretidir. Kuşkusuz, hâkim elitler

---

27. Milan Kundera *Şaka*'da, 1950'lerin ortalarında Çekoslovakya'da kendi kendini suçlama konusunda benzer bir ısrar olduğundan söz eder. "Yüzlerce toplantıda, yüzlerce disiplin kovuşturmasında ve yüzlerce hukuk mahkemesinde oynanan rolü oynamayı reddetmiştim; kendini suçlayan ve özsuçlamanın (suçlayanlarla tamamen özdeşleşmenin) şevkiyle merhamet dileyen sanık rolünü." 168.

normlarının gönüllü bir şekilde olumlanmasını tercih ederler; ama bu mümkün değilse, ellerinden geldiği her durumda içten bir itaatin hiç değilse bir taklidini zorla alacaklardır.

E. GEÇİT RESMİNE KARŞI KALABALIKLAR: İZİNLİ VE İZİNSİZ TOPLANTILAR

Kamusal senaryoyu hâkim olanların istediğine en yakın biçimde ifade eden şey, hâkimiyetlerini kutlamak ve dramatize etmek için düzenledikleri resmi törenlerdir. Geçit resimleri, açılış törenleri, alaylar, taç giyme törenleri, cenaze törenleri, hâkim gruplara kendilerini büyük ölçüde kendi seçtikleri bir biçimde gösterme fırsatı sunarlar. Bu tür törenlerin yapısının incelenmesi, "resmi zihniyet"e giden ayrıcalıklı bir yoldur.

Aralık 1985'te Laos'un, Laos Komünist Partisi (Pathet Lao) tarafından "kurtarılışının" onuncu yıl kutlamasına, Michel Foucault tarzında şöylesine bir bakış, elitlerin kendi kendilerini dramatize edişi hakkında bize bir şeyler söyleyebilir.[28] Geçit resmi, Moskova'da Kızıl Meydan'da Kremlin'in önünde düzenlenen 1 Mayıs töreninin boyutları çok küçültülmüş ve daha kılıksız bir Vyentyan versiyonuydu. Kutlamadan haftalar önce gösterinin pürüzsüz bir şekilde tamamlanması için önlemler alındı; sokağa çıkma yasakları konuldu, bayraklar asıldı, binalar yeniden boyandı, önemli bir Budist türbesi olan That Luang'ın yanındaki geçit resmi yolu asfaltlandı ve şehirde resmi ikameti ya da yasal işi olmayanlar tutuklandı. Görevlilerden ve memurlardan oluşan mütevazı, "atanmış" bir kalabalığa afişler verildi ve sabah saat 4'te toplanmaları istendi. Kızıl Meydan'da olduğu gibi bir teftiş tribünü vardı ve ileri gelenler katı bir önem sırasına göre dizildiler: Parti genel sekreteri Kaysone ortada duruyor, iki yanında Vietnam, Le Duan ve Kamboçya'dan gelen konuk devlet başkanları, Heng Samrin, sonra Prens Souphannouvoung ve diğerleri, Laos liderliğinden diğer sosyalist devletlerin elçilerine giden önceden düşünülmüş bir sıra içinde yer alıyorlardı.

28. Bu olayın bir açıklaması ve ardından gelen Laos tarım kooperatiflerine ilişkin keskin gözlemler için, olaya katılmış olan, Hong Kong Üniversitesi'nden Grant Evans'a çok şey borçluyum.

Yürüyüş sırasında, yine Kızıl Meydan'daki gibi önce hizmet sırasına göre askerler, sonra polis, üniformalı Laos işçileri (tabii ki köylüler değil, hayali Laos proletaryası), azınlık kadın milisleri, motosikletli polisler ve askerler –bunların hepsi fazladan beyaz eldivenler takmışlardı– geçiyordu. Ardından tanklar, askeri teçhizat ve minik Laos hava kuvvetlerinin uçabilir birkaç MİG jetinin tören uçuşu geliyordu. Emekli askerler, kırmızı eşarplı izciler, Laoslu kadın dansçılar, Kadın Birliği birimleri ve her bakanlığa ait süslü arabalar sıranın arkasında yer alıyordu. Partinin muzaffer tarihi, sosyalist inşa, ilerideki görevler, uluslararası sosyalist dayanışma üzerine zorunlu konuşmalar can sıkıcı bir şekilde devam ederken, aynı ölçüde zorunlu kalabalık zorunlu afişlerinin direklerine giderek daha fazla yaslanıyordu. Olayın tamamen, parti şeflerinin Hanoi, Moskova ve belki de Pekin'deki benzer "yüksek kilise" ritüellerinden hatırladıkları şeyleri Mekong kıyıları boyunda kopyalama çabası olduğunu varsaymak herhalde yanlış olmaz.

Bu huşu verici (hiç değilse Laos için) birlik ve iktidar gösterisinde belki de en kayda değer şey, teftiş tribünündekiler ve geçit törenindekiler dışında hemen hemen hiç kimsenin gösteriyi izlemeye gelmemesidir. Gösteri tamamen oyunculardan oluşmaktadır ve hiçbir izleyici yoktur. Daha doğrusu, oyuncular izleyicidir; bu, Laos parti-devletinin kendisi için düzenlediği bir ritüeldir. Sanki amacı, katılımcılarına, ima ettiği denetim, disiplin, amaç ve güçle birlikte komünist devletlerinin büyük kardeşliğinin meşru bir parçası olduklarını düşündürtmektir. Herhangi bir kilise ayini nasıl ayine katılanları İsa'ya, havarilere ve Roma'ya bağlıyorsa, bu tören de onları Marx'a, Lenin'e ve Marksist-Leninist devlete bağlama hizmeti verir. Bu bağlar, yılın en popüler Budist festivali için birkaç gün önce aynı yerde gayri resmi olarak binlercesi toplanmış olan sivil Vyentyan halkı için görünürde pek az anlam ifade etmektedir. Kendi kendine toplanan bu kalabalığın üstü, tapınak meydanına girmeden önce sıkı sıkı aranmıştı.

Boş bir ritüel olmaktan uzak olmakla birlikte, tek tezahürü bu olsaydı bu tür ritüel etkinlik pek de dikkatimizi çekmeyebilirdi. Ancak geçit resmi metaforu, Laos resmi yaşamının tarımsal üretim yapısı gibi yönlerine de nüfuz eder görünmektedir. Adına layık Marksist bir devlette, tarım birimlerinin, kolektif çiftlikler, o da ol-

mazsa devletin sponsorluğundaki kooperatifler olması mecburidir. Çeltik tarımının oldukça küçük hane çiftliklerinde yürütüldüğü ve yüksek arazi tarımının çoğunlukla kes-ve-yak türünden olduğu Laos'ta bunun önünde bazı engeller vardır. Laos bürokratlarının alt kademeleri, Laos tarımının ve özellikle Laos çiftçilerinin geri kalmışlığı nedeniyle açıkça kederleniyorlarsa da bu bürokratlar tarımın kolektifleştirilmesine doğru ilerleme konusunda baskı altındadırlar. Bu baskıya yanıt vererek, Potemkin'in Çariçe Katerina için sevimli köyler ve köylüler yaratması gibi, resmi tüketim için tarımsal kooperatifler yarattılar. Tarımın gerçek toplumsal örgütlenmesi, aslında değişmeden kaldı; ama yapay muhasebe defterleri, devlet memurları ve kooperatif faaliyetleriyle desteklenerek el çabukluğuyla kooperatifler yaratıldı. Açık olmayan nokta el çabukluğunun ne kadar uzağa gittiğidir. Aşağı kademelerdeki memurların ve köylülerin, talepkâr ve muhtemelen tehlikeli üstlerini memnun etmek için bu çabada suç ortaklığı yaptıklarını varsaymak yanlış olmaz. Ancak üstlerinin hayali kooperatiflere ne ölçüde göz yumduklarını –ya yabancı velinimetlerini memnun etmek için ya da hayali kooperatiflerin ötesinde bir şeye ulaşmak olanaklı olmadığı için veya her iki nedenle birden– ya da gerçekten bunların işleyen birimler olduğuna ne ölçüde inandıklarını belirlemek daha zordur.

Bu durumda Laos gerçeklikleriyle uyuşmayan iki kamusal tahakküm ritüeli söz konusu. Geçit resmi en açık örnek. Tam da doğası nedeniyle, böyle bir geçit resmi merkezi disiplin ve denetimin canlı bir tablosudur. Mantığı, tanım gereği, "gövde"nin tüm hareketlerini yöneten merkezdeki birleşik bir zekâyı ya da belki de daha doğru olarak işçi sınıfının düşünen beyni olan Leninist bir öncü partiyi varsayar. Liderler yukarıda ve yanda dururlarken, tâbi olanlar, en önemliden en önemsize doğru giden bir sıra içinde, aynı yöne ve aynı müziğe uygun olarak yürüyerek önlerinden geçerler. Bütünlüğü içinde, manzara, görünür ve etkili bir şekilde, tek amacı olan otorite altında birliği ve disiplini, Leninist geçit resmi teşrifatçısının iradesiyle, hemen hemen büyü yoluyla var edilmiş bir toplumu ifade eder. Her şey, çoğu devlet ritüelinde tipik olan aşırı bir ciddiyetle yürütülür.[29] Herhangi bir düzensizlik, bölünme, disiplin-

29. Tüm geçit resimleri yukarıdan örgütlenmiş devlet ritüelleri değildir, ama

sizlik ve gündelik teklifsizlik kanıtının kamusal sahneye çıkması yasaklanmıştır.

İdeolojik olarak, en azından Laos hâkim eliti için, geçit resmi ikna edici olabilir. Bir ideoloji, diğer şeylerin yanı sıra şeylerin nasıl olması gerektiğine dair bir görüş de içerdiği için geçit resmi, merkez komite ile yönlendirmek istediği toplum arasındaki arzu edilen ilişkinin etkili bir idealizasyonudur. Nasıl hayali kooperatifler, toprağın gerçekte ekilme biçimi ile kitaba göre ekilmesi gerektiği biçim arasındaki açığı kapatıyorsa, geçit resmi de çağdaş Laos'un inatçı toplumsal ve politik gerçeklikleri ile yeni proleter ideolojisinin vaatleri arasındaki büyük uçurumu simgesel gösteriyle doldurur.

Betimlenen türde geçit resimleri ve alaylar, tâbi olanların *izinli* toplantılarının nihai halkasıdır. Güçlü bir mıknatısla sıraya dizilen demir talaşları gibi tâbi olanlar üstleri tarafından belirlenen bir düzenleme içinde ve amaçlarla toplanırlar. Kişisel tahakkümün çoğu biçimlerinin politik simgeciliği, beraberinde, tâbi olanların ancak yukarıdan bunu yapmaları için izin verildiğinde toplandıkları yönündeki örtük varsayımı getirir. Bu nedenle, göreceğimiz gibi herhangi bir *izinsiz* toplanma, potansiyel olarak tehditkâr görülür. İngiliz Devrimi sırasında kurulan Yeni Model Ordu'ya yakınlık duyan biri bile, kendi halindeki "halk" ile komuta altındaki "halk"ı ayırt etmeye özen gösteriyordu: "Bir bütün olarak halk bir canavardan, hiçbir yararı olmayan, kaba, idaresi güç bir yığından başka bir şey değildir; ama burada olağanüstü bir yaşam içinde bir araya toplanmışlardır.... Çünkü bir ordu, en yüce erdemle, tüm hükümeti ve hükümet kısımlarını adil bir şekilde kapsar."[30]

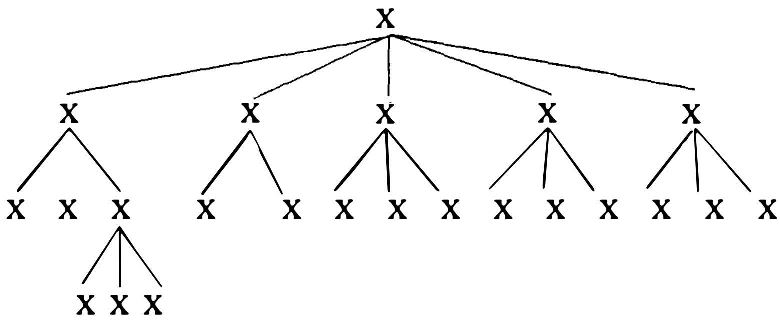
---

bütün geçit resimleri hiyerarşik bir düzeni içerir. Laos örneğini, LeRoy Ladurie'nin sözünü ettiği, onaltıncı yüzyıl sonlarında Romans'daki karnaval töreniyle karşılaştırın. Geçit resmi tarihsel olarak karara bağlanmış, kesin bir statü sınıflamasıydı; başta kralın temsilcisi yer alıyor, sıranın sonunda ise en düşük halk tabakaları bulunuyordu. Bu kez zanaatkârlar ve tüccarlar her zamanki koşullarla katılmayı reddetmişlerdi. Bu türden kent törenlerindeki çatışma potansiyeli, Jean Bodin tarafından genel bir tarzda ele alınmıştır: "Tüm sınıfları ve tüm meslekleri içeren her alay, öncelik çatışmaları riskini ve halk ayaklanmaları olasılığını içinde taşır." "Bu türden törenlere fazla özenmeyelim." Aktaran Emmanuel Le Roy Ladurie, *Carnival in Romans,* İng. çev. Mary Feeney, 201.

30. Christopher Hill, "The Poor and the People in Seventeenth-Century England," *History from Below* içinde, der. Frederick Krantz, 84.

Feodalizm, kölelik, serflik ve kast sisteminin resmi tanımını ve liderliğin antropologlar tarafından betimlenen her yerde ve her zaman hazır bulunan hami-yanaşma yapılarını düşünürsek, hepsinin her zaman dikey olarak eklemlenmiş iki kişilik [dyadic] karşılıklı bir ilişkiler ağına dayandığı görülür. Böylelikle feodalizm tek tek derebeyleri ile vassalleri arasındaki bir mal ve hizmet değiş tokuşu olarak sunulur; kölelik efendi ile köle arasındaki, bir tarafta mülkiyet ve paternalizmi, diğer yanda emek ve hizmeti ima eden bireysel bir ilişki olarak sunulur; kast sistemi ise farklı kastlardan ortaklar arasında ritüel ve maddi malları ve hizmetleri değiş tokuş etmeye yönelik bir sözleşmeler dizisi olarak sunulur. Hiyerarşiye ilişkin bu son derece taraflı –resmi senaryo– açıklamalarda önemli olan nokta, tipik olguların tersine, tâbi olanlar arasında yatay bağlar olmadığını ve bu nedenle toplanacaklarsa bile *onları birleştiren tek bağı temsil eden* derebeyi, patron ya da efendi tarafından toplanmaları gerektiğini varsaymalarıdır. Onları bir birim halinde birleştiren hiyerarşi ve otorite olmadığında, toplumsal varoluşa sahip olmayan atomlardan ibaret olurlar. Marx'ın *Onsekiz Brumaire*'de Fransız köylülerini gördüğü gibi tâbi olanlar bir çuvaldaki patateslerden başka bir şey değildirler. O halde, bu tahakküm biçimlerinin herbirinin kamusal senaryosu tarafından tasarlanan toplumsal düzen tamamen hiyerarşiktir ve tipik patron-yanaşma ilişkileri şemasına (bakınız şekil) benzer. Aslında, tâbi olanlar arasında, ortak tâbi oluşlarından ayrı, birçok yatay bağın olduğu hâkim gruplar tarafından zımnen kabul edilmiştir; örneğin, köy gelenekleri, etnik gruplar, dinsel mezhepler, lehçe ve diğer kültürel pratikler. Ancak bunların, tâbi grupların yalnızca bir üst'ün iradesinden kaynaklanan toplumsal eylemini kabul eden resmi tabloda yeri yoktur. Geçit resmi ya da alay gibi resmi ritüeller, talimat almaya ya da cezalandırmalara tanıklık etmeye yönelik toplanmalar, izinli festivaller ve çalışmaya yönelik daha sıradan toplanmalar, resmi öykü tarafından öngörülen kamusal kolektif eylem türleridir.[31]

31. Foucault'nun *Hapishanenin Doğuşu* çalışmasını okumuş olanlar, onun askeri geçit resimleri, talim ve hapishane analizi ile benim Laos geçit resmi analizim arasındaki benzerlikleri fark edeceklerdir. Foucault'nun eşsiz görme yeteneği olmasaydı, sahip olduğum perspektife zor erişirdim. Şöyle diyor Foucault: "Ancak disiplinin kendi tören tipi vardı. O zafer değil teftişti, 'geçit resmi', dikkati çekme



Tâbi olanların hiçbir izinsiz *kamusal* toplantısı resmi öykü tarafından tahayyül edilmediği ya da meşrulaştırılmadığı için, bu tür eylemler menedilir. Daha da önemlisi, çoğunlukla tahakküme karşı örtük bir tehdit olarak görülürler. Tâbi oluşlarından başka hangi muhtemel neden onları bir araya getirmeye hizmet edebilir? Dağıtılmadığı takdirde bu tür toplantıların itaatsizliğe yol açacağı varsayımı genellikle yanlış değildi; çünkü toplantının kendisi bir itaatsizlik biçimi olarak görülüyordu. Olasılıkları anlamak için, çağrılmadıkları halde malikânesine doğru ilerleyen çok sayıda serfi fark eden bir feodal beyi, kırda yürüyen çok sayıda dilenciyi (tanım gereği efendisiz insanlar) ya da fabrika müdürünün bürosunun yanında toplanmış kalabalık fabrika işçilerini düşünmek yeterlidir. Burada kullandığım nötr *toplantı* ve *toplanma* terimleri yerine, bu tür durumlarda, örtük olarak tehdit edildiğini hissedenler *ayaktakımı* gibi aşağılayıcı terimler kullanırlar. *Toplanma*'yı, daha geniş olarak, tâbi olanların tâbi olanlar sıfatıyla, izinsiz bir eşgüdümünü varsayan hemen hemen bütün edimleri içerecek şekilde tanımlayabiliriz. Bu açıdan, hükümdara ya da derebeyine –genellikle

amacında olan bir inceleme biçimi. Teba, yalnızca bakışıyla ortaya konan bir iktidarın gözlemcisine 'nesne' olarak sunulurdu" (188). Yeri merkezi bir otorite tarafından belirlenen, atomize olmuş, sınıflandırılmış teba kavramı Foucault'ya aittir. Benim analizim Foucault'nunkinden o, modern devletin gayri şahsi, "bilimsel", disiplinli biçimleriyle uğraşırken, benim, büyük ölçüde serflik ve kölelik gibi *kişisel* tahakküm yapılarıyla ilgilenmem açısından, ayrılır. Daha önemlisi, ben bu tahakküm idealizasyonlarına, pratik direniş biçimleriyle nasıl karşı çıkıldığıyla ilgileniyorum. Bu konuyla ilgili olarak, bkz. bölüm 4-8.

şikâyete sebep olan halin düzeltilmesi için– verilen dilekçe, ne kadar saygılı bir şekilde dile getirilmiş olursa olsun, aşağıdan gelen özerk bir kolektif eylemin örtük bir işaretidir ve dolayısıyla rahatsızlık vericidir. Yöneticiler, köylülerin şikâyetlerini ancak, Etats Généraux toplantısından önce *cahiers de doléances*'da [Şikâyet defterleri-ç.n.] olduğu gibi üstleri tarafından açık bir şekilde davet edildiklerinde belirtmeleri gerektiğini düşünürler. Tokugawa Japonyası'nda, köylülerin şikâyetlerine neden olan durumların düzeltilmesi için hükümdara bir dilekçenin sunulması, tâbi olanlar arasında özerk bir örgütlenmeyi ima ettiği için cezası ölüm olan bir suçtu; böyle bir cesareti hayatlarıyla ödeyen köy reislerinin mezarları, köylüler için hac ve hürmet mekânları haline geliyordu. Çara dilekçe vermek, Rus serfleri arasında da yerleşik bir gelenekti. Ancak İçişleri Bakanlığı'ndaki görevlileri en çok kaygılandıran şey, bizzat dilekçe verilmesi değil; bunun fitneci toplantıya sağladığı fırsattı. Bakan, "Bütün bir kalabalığın bir *pomeschik*'e [toprak sahibi eşraf] karşı dilekçe vermek için [malikâneden] mazeretsiz bir şekilde uzaklaşması, kendi başına düzensizlik ve *volnenie*'nin [isyan] başlangıcı demektir" uyarısında bulunuyordu.[32]

Tâbi olanların izinsiz toplanmalarını asgariye indirmenin bir yolu, bu toplanmaları yasaklamaktı. Kuzey Amerika ve Antiller plantokrasileri, kölelerin toplanabilecekleri durumları çok katı bir şekilde düzenlemişlerdi. Amerika Birleşik Devletleri'nde "beyaz bir gözlemci olmadan beş ya da daha fazla kölenin bir araya gelmesi kesinlikle yasak"tı.[33] Kuşkusuz bu sık sık ihlal edilen bir kuraldı, ama beyaz bir gözlemci olmadan beş ya da daha fazla kölenin bir araya gelmesinin ilk bakışta kamu düzenine karşı bir tehdit olarak tanımlanması yine de anlamlıdır. İzinli toplanmalar da kuşkuluydu ve kurala tâbiydi. 1782'de Savana'daki bir siyah cemaatin üyeleri ve rahipleri, karanlık olduktan sonra toplandıkları için kırbaçlandılar ve ancak güneşin doğuşu ile batışı arasında ibadet etmeleri koşuluyla serbest bırakıldılar. Vaazları hiçbir şekilde fitneci olmadığı halde, diğer siyah rahipler de ancak, köle sahiplerinin anladığı Hıristiyanlıktan herhangi bir sapma olup olmadığını bildirecek beyaz bir rahibin gözetimi altında vaaz verebiliyorlardı. Çalış-

32. Kolchin, *Unfree Labor*, 299
33. Raboteau, *Slave Religion*, 53.

ma yapısından yoksun oldukları ve çok sayıda köleyi bir araya getirdikleri için bayram günleri her zaman can sıkıcıydı. Plantasyon sisteminin bir gözlemcisi şöyle diyordu: "Bayramlar, kölelerin dans, ziyafet ya da cümbüş amaçlarıyla, tehlikeli kalabalıklar halinde bir araya geldikleri avarelik günleridir."[34] Pazar günleri, cenaze törenleri, festival dansları ve karnavallar çok sayıda köleyi bir araya getirdikleri için, bunları denetleme yönünde özel bir çaba harcanıyordu. Antiller'de bu, diğer şeylerin yanı sıra bir kölenin katılabileceği pazar ayinlerinin sayısını sınırlamak anlamına geliyordu.[35] Dolayısıyla kölelerin en tehlikesiz toplantıları, gündüz saatlerindeki, küçük, gözetim altındaki çalışma partileriydi; en tehlikelileri ise büyük, izinsiz, iş dışında ve gece olanlardı.

Tâbi olanların toplanmalarına ilişkin korkuların, özgürlüksüzlüğün yasal olarak uygulandığı bu sistemlerle sınırlı olduğu sonucuna varılmaması için, aynı korkuların bir çoğunu on dokuzuncu yüzyılda kamu görevlilerinin yaşadığını anımsatalım. Yer son derece farklı olabilir, ama on dokuzuncu yüzyıl başlarının Parisi'nde "atomizasyon" ve gözetim mantığı köleci Güney'inkine benziyordu:

> [İşçiler için konuşma özgürlüğü ile devrim arasındaki ilişkinin] yorumu basitti. İşçilere bir araya gelme izni verilseydi, yaşadıkları adaletsizlikleri karşılaştıracaklar, dolaplar çevirecekler, suikastlar hazırlayacaklar ve devrimci entrikaları kışkırtacaklardı. Bu nedenle Fransa'daki 1838 yasaları gibi çalışma arkadaşları arasında kamusal tartışmayı yasaklayan yasalar ortaya çıktı ve çok küçük emekçi gruplarının nerede –hangi kahvehanelerde, hangi zamanlarda– toplandığını rapor etmek üzere şehirde bir casuslar şebekesi oluşturuldu.[36]

Sık sık polis ajanları nüfuz etse bile, işçi sınıfı kahvehaneleri de kölelerin "kameriye"leri gibi gizli senaryonun ayrıcalıklı toplumsal mekânları haline geldi. 1848'de işçi sınıfının yaşadığı en coşku verici rahatlama duygusunun büyük bölümü, yeni keşfedilen, kişinin düşündüklerini kamusal olarak korkmadan söyleme kabiliyetinin sonucuydu.

34. *A.g.y.*, 66. Hıristiyan ayinlerinin düzenlenmesi için bkz. 139-44.
35. Michael Craton, *Testing the Chains,* 258.
36. Richard Sennett ve Jonathan Cobb, *The Hidden Injuries of Class,* 214.

Hâkim olanların, astlarının özerk toplantılarında gördükleri örtük tehdit, ideolojik olarak yaratılan bir paranoya değildir. Bu tür toplantıların aslında tâbi olanları cesaretlendirmeye yönelik bir kışkırtma olduğuna inanmak için her türlü neden vardır. Örneğin, Pencap'ta paryalar arasında dayanışmayı vazeden *Ad Dharm* ilk olarak mahallelerde kitle toplantıları örgütlediğinde, sonuç –hem yüksek kastlar hem de paryalar için– heyecan vericiydi. Yüksek kasttan gözlemcilere göre paryaların toplumsal olarak kendilerinden üstün olanların izni ya da yönlendirmesi olmadan toplanabildiklerinin dramatik ve kışkırtıcı kanıtıydı bu.[37] Verilen tanımdan anlaşılacağı üzere, bu tür kitle toplantılarının etkisinin büyük ölçüde görsel ve simgesel olduğu açıktır.[38] Söylenen şeyler, paryaların *paryalar olarak* toplanmalarının ilgili herkesi etkileyen şaşırtıcı güç gösterisinden daha az önemliydi. Paryalar böylesi bir eşgüdüm, disiplin ve kolektif güç gösterebildiklerine göre, bu becerileri tahakküme karşı kolektif mücadeleye dönüştürmekten onları alıkoyan neydi? Buradaki güçlü iktidar ve amaç semiyotiğini tâbi grupların anlamadığı söylenemez. Jean Comaroff Güney Afrika'da Tswana halkı arasında Sion Hıristiyan Kilisesi hakkındaki duyarlı incelemesinde, yıllık Fısıh bayramı toplantısının inananlar için taşıdığı büyük simgesel önemi vurgular. Güney Afrika'daki en geniş siyah din hareketi olan bu kilise hareketinin tek başına ülkenin her yanından binlerce kişiyi bir araya getirebilmesi, siyah taraftarları için destekleyici olduğu kadar, devlet için de örtük olarak tehdit edici olan kitle gücünün bir ifadesidir.[39]

---

37. Kendi aralarında tâbiyetlerini kolektif olarak tartışmaya karar verdiklerinde, tâbi olanların sergiledikleri kışkırtıcılığın küçük; ama anlamlı bir örneğini, Sara Evans 1960'larda Yeni Sol'da feminist politikanın gelişmesine ilişkin betimlemesinde ortaya koymuştur. Students for a Democratic Society (SDS-Demokratik Bir Toplum İsteyen Öğrenciler) konferansında, birçok kadın, erkeklerin kendilerine katılmalarını istemediklerini açık bir şekilde belirterek SDS'deki cinsiyetçiliği tartışmak üzere ana grubu terk ettiğinde, sonuç olağanüstüydü. SDS'deki kadınlar da erkekler de bir sınıra ulaşıldığını anlamışlardı. *Personal Politics: The Roots of Women's Liberation in the Civil Rights Movement and the New Left*, 156-62.

38. Jürgensmeyer, *Religion as Social Vision*, bölüm 10.

39. Jean Comaroff, *Body of Power, Spirit of Resistance: The Culture and History of a South African People*, 238-39. İzinsiz kitle toplantılarının politik etkisine ilişkin başka bir örnek, Polonya'da Czestochowa Bakiresi'nin kabrine yapılan yıllık hac ziyaretleri ve Dayanışma sendikası yasaklandıktan sonra bu ziyaretlerin kazandığı önemdir.

Normal olarak bir arada bulunmayan aşağıdakiler arasında yaydığı serbestlik nedeniyle, tâbi olanların büyük, özerk toplantıları tahakküm için tehdit edicidir. Daha ileride, tâbi olanların bir toplantısı ile gizli senaryo arasındaki ilişkiyi inceleyeceğiz. Şimdilik, tâbi olanların yığın halinde toplanma edimiyle nasıl cesaret kazanabileceklerini belirtmek yeterli. İlk olarak, tâbi olanların geniş bir toplantısının hem kendi üyelerine hem de hasımlarına ifade ettiği kolektif gücün görsel etkisi vardır. İkinci olarak, böyle bir toplantı her katılana belli bir anonimlik ya da gizlenme olanağı sağlar, böylelikle gruptan gelen herhangi bir eylem ya da söz nedeniyle kişisel olarak teşhis edilme riskini azaltır.[40] Son olarak, ortak bir gizli senaryonun açık ifadesi olan bir şey söylenir ya da yapılırsa, iktidarın karşısında nihayet kendini ilan etmenin kolektif coşkusu, ânın etkileyiciliğini şiddetlendirecektir. Sayıların gücü ve kalabalıkları, salt isteri ve kitle psikopatolojisi başlığı altında ele alan, uzun süredir itibardan düşmüş olan sosyoloji okulundan çok daha fazla anlamı vardır.[41]

F. GÖSTERİNİN İZLEYİCİSİ KİMDİR?

İşim, alıcılar gelmeden önce onları [satılık köleleri] belirli konumlara yerleştirmekti ve genellikle gözlerinden yaşlar süzülürken dans etmelerini sağlıyordum.

– WILLIAM WELLS BROWN, eski köle

Geçit resmine, yani az çok yönetici elitlerin açısından görünen hiyerarşi ve otoritenin dramatizasyonuna dönelim. Elitler inandırıcı bir otorite gösterisi, tâbi olanlar ise inandırıcı bir boyun eğme gös-

40. Bu, kalabalık içindeki bir bireyin, artık edimlerinin bireysel ahlâki sorumluluğunu üstlenmek zorunda olmadığı için ahlâki uslamlamayı terk ettiği iddiasıyla aynı şey değildir.

41. Gustav LeBon, *La psychologie des foules.* Revizyonist okulun başını George Rudé çekmektedir. Bkz. George Rudé, *The Crowd in History: A Survey of Popular Disturbances in France and England, 1730-1848* ve daha önceki yapıtı *The Crowd in the French Revolution.* Rudé'nin öfke ve kızgınlığın önemini gözardı ederek kalabalığı fazla "burjuvalaştırdığı"nı iddia eden bir eleştiri için bkz. R.C. Cobb, *The Police and the People: French Popular Protest, 1789-1820.*

terisi sergileyebilirler. Elitlerin ayrıcalıklarını sağlama bağlayan değerleri onaylama olasılıkları yüksek olduğu için onların ikna edici bir gösteri sergilemeleri pek zor değildir. Ancak, ayrıcalıksız olanların aşağılık konumlarını belirginleştiren ritüellerde coşkulu bir biçimde rol aldıklarını varsayamayız. Aslında, katılımları kinik inançsızlıkla tamamen uyumludur. Korku, politiklik ve Marx'ın yerinde bir tabirle "ekonomik ilişkilerin kör zorlaması" –yani, hayatını kazanma ihtiyacı– dediği şeyin herhangi bir bileşimi, muteber bir gösteri için gerekli oyuncuları toplamak için yeterlidir.

Tâbi olma ritüellerinin, tâbi olanların tâbiyet koşullarına rızasını elde etme anlamında ikna edici olmasalar da başka açılardan ikna edici olduklarını düşünüyorum. Örneğin, hoşunuza gitsin ya da gitmesin belirli bir tahakküm sisteminin istikrarlı, etkili ve kalıcı olduğunu kanıtlamanın aracıdırlar. Aşağıda olanlardan güvenilir bir şekilde alınan ritüel boyun eğme, gerçekten de itaatten başka gerçekçi bir seçenek olmadığına işaret eder. Zaman zaman görülen meydan okuma edimlerinin örnek oluşturucu cezalandırılmalarıyla birleştiğinde, itaatin etkili bir şekilde sergilenmesi, aktif rıza anlamında ideolojik hegemonyayla karıştırılmaması gereken bir tür iktidar ilişkileri *dramatizasyonuna* ulaşabilir. Kişi böyle bir tahakküme –tercihen sahne arkasında– lanet okuyabilir; ama yine de kendisini onun katı gerçekliğine uyarlamak zorundadır. İktidar ilişkilerini bu şekilde güçlendirmek, davranışsal olarak, gönüllü rızadan kaynaklanan davranıştan hemen hemen ayırt edilemez hale gelebilir.

Burada kölenin kamusal senaryosu ile efendinin kamusal senaryosu arasındaki fark çok önemli bir hal alır. Köle kendi eğilip bükülmesinin arkasında hangi tutum ve değerlerin yattığını ve daha az güvenilir bir şekilde de olsa çevresindeki diğer kölelerin gösterisinin arkasında ne yattığını az çok bilir. Aynı güvenilirlikle bilemediği şey, efendisinin ya da genel olarak efendilerin iktidar, özgüven, birlik ve kararlılık derecesidir. Kölelerin, iktidarın gerçeklikleri karşısındaki davranışlarını ayarlama sürecinde her gün yaptıkları hesaplamalar kısmen efendilerinin birlik ve kararlılığına ilişkin tahminlerine dayanır. Tâbi gruplar iktidar sahiplerinin gizli senaryosuna güvenilir bir şekilde ve tam olarak nüfuz edemedikleri sürece, kamusal senaryoda kendilerine sunulan iktidar metninden

çıkarımlar yapmak zorundadırlar. Bu durumda, hâkim olanın, tahakküme karşı dirençlerini sertleştirmeye ya da doğrudan doğruya meydan okuma riskini göze almaya hazır olanların lehine olan avantajları arttıracak herhangi bir bölünme ya da zayıflık belirtisini ortadan kaldırma amacıyla kamusal senaryoyu denetlemesi için her türlü neden vardır. Hâkim elitin, standart senaryoyu gözardı eden dönek üyeleri –kast saflığı kurallarına açıkça meydan okuyan Brahma rahipleri ve köleliğin kaldırılmasından sempatiyle söz eden plantasyon sahipleri– sayılarının azlığının düşündüreceğinden çok daha büyük bir tehlike yaratırlar. Kamusal muhalefetleri, küçük boyutlarda da olsa, birleşik bir cephenin akla yatkın hale getirdiği iktidarın doğallaştırılmasını bozar.[42]

Tahakkümün kamusal senaryosunun amacı büyük ölçüde, tâbi olanların onayını elde etmek değil de onları kalıcı ve uygun bir biçimde itaat etmeleri için korkutmak ve yıldırmaksa, hâkim olanlar arasındaki etkisi nedir? Kamusal senaryo herkesi ikna etme ya da telkin etme çabasını temsil ettiği ölçüde, hâkim olanlar da onun ilgi alanına girebilirler. Kamusal senaryo, hâkim grupların cesaretlerini arttırmaya yönelik bir tür özhipnoz olarak onların birliklerini arttırır, iktidarlarını sergiler ve kendilerini yeniden kendi yüksek ahlâki amaçları konusunda ikna eder mi? O kadar da ihtimal dışı değil. Orwell'in (alay edilme korkusundan ortaya çıkan) cesur sahip imgesinin, kendisine filin karşısına çıkma cesaretini verdiğini (bkz. I. bölüm) belirtirken bahsettiği şey tam da budur. Kendi kendine telkin bireylerde işe yarıyorsa, grup ritüelinin de amaçlarından birini oluşturabilir.

Hâkim elitlerin ideolojik çabalarının, tâbi olanları, tâbiyetlerinin haklı olduğuna *ikna etmeye* yönelik olduğunu ileri süren bir sav, genellikle bu amaca ulaşılamadığını düşündüren çok sayıda kanıtla başa çıkmak zorundadır. Örneğin, Katoliklik, feodalizmin hegemonik ideolojisinin mantıksal adayıdır. Ama Avrupa köylülerinin halk Katolikliğinin, hâkim olanların çıkarlarına hizmet etmek bir yana,

42. İktidar ilişkilerinde, elitler arasındaki bir saf terkinin, aynı olayın tâbi olanlar arasında gerçekleşmesinden çok daha büyük bir etkisinin olmasının nedeni budur. Normatif olarak, elit dönek, tâbi dönekle aynı terimlerle açıklanamaz. Bir kölenin tüm ayrıcalıklarıyla birlikte bir kâhya olmak istemesini açıklamak, bir efendinin kölelerin kurtuluşunu ya da köleliğin kaldırılmasını açık açık desteklemesini açıklamaktan daha kolaydır.

çok sık olarak köylülerin mülkiyet haklarını savunan, büyük zenginlik farklarına itiraz eden ve hatta devrimci anlamda binyılcı bir ideolojiye benzer bir şeyler sunan şekillerde uygulandığı ve yorumlandığı çok açıktır. Katoliklik, "genel bir anestezi" olmaktan çok, bir provokasyondu; alt kademelerdeki rahipler arasındaki taraftarlarıyla birlikte, derebeylik otoritesine karşı sayısız isyan için ideolojik destek sağlamıştır. Bu nedenle, diğerlerinin yanı sıra Abercrombie ve arkadaşları, Katolikliğin ideolojik etkisinin daha çok feodal hâkim sınıfın birleşmesine yardımcı olmak, amacını tanımlamak ve mülkiyeti bir arada tutacak bir aile ahlâkı yaratmak olduğunu ikna edici bir şekilde savunmuşlardır.[43] Dinsel ideolojiye bu yaklaşımın, Max Weber'in genelde doktriner dinlere ilişkin analiziyle çok fazla ortak noktası vardır:

> Bu evrensel görüngü [ayrıcalıklıların, şanslı durumlarının adil olduğuna inanmaları] bazı psikolojik örüntülerde kök salmıştır. Mutlu olan bir adam konumunu, mutsuz olan birinin konumuyla karşılaştırdığında, kendi mutluluğuyla yetinmez, daha fazla bir şey, *mutluluk hakkını*, şanssızlığını kendi yaratmış olan kişinin tersine, kendi şansını kendi kazandığı bilincini arzu eder... Ayrıcalıklı sınıfların dinden istedikleri bir şey varsa o da bu psikolojik meşruiyetin teminidir.[44]

Weber'in değerlendirmesi, elit dinsel doktrininin akla uygun bir yorumu olduğu gibi statü ve yaşam koşullarındaki temel eşitsizlikleri açıklamaya yönelik daha seküler doktrinlere de uygulanabilir.[45]

Hâkim ideolojinin önemi ve elitlere yönelik tezahürleri, elit olmayanların tüketimine yönelik olmayan politik törenlerin açıklanmasına kuşkusuz yardımcı olacaktır. Modern Fransa'nın ilk dönemlerinde monarşinin önemli ayinlerini incelersek, XIV. Louis dönemine gelindiğinde, törenlerin büyük bir kısmının artık kamu

43. Nicholas Abercrombie, Stephen Hill ve Bryan S. Turner, *The Dominant Ideology Thesis*, bölüm 3.
44. *The Sociology of Religion*, 107.
45. Abercrombie bu savı, hem erken hem de çağdaş kapitalizmi karakterize edecek biçimde genişletecektir. İşçi sınıfının ideolojik olarak birleştirildiğine [*incorporated*] ilişkin pek az kanıt olduğunu, oysa burjuva ideolojisinin her şeyden önce, onu benimsemekte en dolaysız çıkara sahip olan sınıfın –burjuvazinin– bütünlüğünü ve özgüvenini arttırmaya yönelik bir güç olduğuna dair çok fazla kanıt olduğunu ileri sürer. *The Dominant Ideology Thesis*, bölüm 4, 5.

önünde yapılmadığı ortaya çıkar. Artık Fransız hükümdarları sadakat taahhütlerini almak ve kasabanın ayrıcalıklarını yeniden olumlamak için kasabalara kamusal girişler yapmıyorlardı; Paris sokaklarında, katedralde ya da yüksek mahkemede törenler yapılmıyordu. Kral uyruklarını korkutamıyordu, çünkü uyrukları onu hiç görmüyorlardı; kralın halkı saray mensuplarından ve Versailles'daki hizmetlilerden oluşuyordu. Aynı şey on yedinci yüzyıl İspanya sarayında ve on dokuzuncu yüzyıl Rus sarayında da geçerliydi.[46]

İdeolojik hegemonyaya ilişkin daha gelişkin teoriler, bir sonraki bölümün odak noktası olacaktır; burada sadece tahakkümün özdramatizasyonunun gerçekte, sayısız küçük oyuncu arasında olduğundan çok, baş oyuncular arasında retorik bir güç uygulayabileceğini belirtmekle yetineceğim.

46. Fransa için bkz. Ralph E. Geisey, "Models of Rulership in French Royal Ceremonial," *Rites of Power* içinde, der. Willentz, 41-61; İspanya için Elliott, "Power and Propaganda," *a.g.y.*, 145-73; Rusya için Richard Wortmann, "Moscow and Petersburg: The Problem of the Political Center in Tsarist Russia, 1881-1914," *a.g.y.*, 244-71.

IV. YANLIŞ BİLİNÇ Mİ DALKAVUKLUK MU?

Bir yandan, "güçlü olan" ile "yoksul olan" arasındaki çok eski bir mücadele tarafından düzenlenen sosyoekonomik bir alan kendisini zenginlerin ve polisin sürekli zaferlerinin alanı olarak, ama aynı zamanda yalancılığın saltanatı (orada, fısıltılar halinde ve köylüler arasında söylenenler dışında hiçbir doğru söylenmez: "Agora a gente sabe, mas nao pode dizar alto") olarak sundu. Bu alanda güçlü olan her zaman kazanır ve sözcükler her zaman yalan söyler.

– MICHEL DE CERTEAU, *La Pratique du Quotidien*

Gördüğümüz gibi güçlü olanların, tahakküm biçimlerine uygun görünüşü korumakta hayati bir çıkarları vardır. Tâbi olanların ise normal olarak, bu görünüşün desteklenmesine yardımcı olmak, en azından onunla açık açık çelişmemek için haklı nedenleri vardır. Birlikte ele alındığında, bu iki toplumsal olgunun, iktidar ilişkilerinin analizi açısından önemli sonuçları olduğuna inanıyorum. Aşağıda, kamusal ve gizli senaryo kavramlarının, sorunlu *yanlış bilinç* ve *hegemonya* terimleri etrafında dönen çeşitli tartışmalara daha

eleştirel bir yaklaşım konusunda bize nasıl yardımcı olabileceklerini ele alıyorum. Adaptasyona yönelik stratejik davranış ile çoğu iktidar ilişkisinde örtük olarak bulunan diyaloğun bir araya gelmesi, kamusal eylemin, ideolojik hegemonya yorumunu destekler görünen bir sürü kanıt sunmasını garantiler. Bu yorum yanlış olmayabilir; ama ben, genellikle sunulan kanıtlar temelinde desteklenemeyeceğini ve benim ele aldığım durumlarda bu yorumdan kuşku duymak için başka haklı nedenler olduğunu ileri süreceğim. Tahakküm biçimlerinin bazı olumlama ritüellerini, bazı kamusal çatışma biçimlerini ve son olarak bazı kutsiyeti bozma ve meydan okuma örüntülerini nasıl yarattığının kısa bir analiziyle bölümü sona erdireceğim. Amacım var olan iktidar ilişkilerini "doğallaştırmak"tan kaçınan ve görünen yüzeyin altında yatabilecek şeylere dikkat eden bir tahakküm analizi yapmaktır.

A. SÜKÛNETİN YORUMLANMASI

Otuz yıl ya da daha uzun bir zamandır, iktidar ve ideolojiye ilişkin tartışmaların çoğu, açık zor (örneğin, şiddet, tehditler) kullanımı söz konusu olmadığında, daha az güçlülerin (örneğin, sıradan yurttaşlar, işçi sınıfı, köylüler) sergilediği uyumluluk tavrının nasıl yorumlanacağı üzerinde yoğunlaşmıştır. Başka bir deyişle, başka seçenekleri olduğunda insanlar neden teslim olmuş görünüyorlar? Kuzey Amerika'da, sessizliğin nedenlerine ilişkin tezler, belirgin eşitsizliklere ve görece açık bir politik sisteme karşın politik katılımın görece düşük olduğunu gösteren yerel incelemelere dayanan, topluluk iktidarı literatürü olarak bilinen şeyde bulunabilir.[1] Kıta Avrupası'nda ve İngiltere'de tartışmalar daha geniş bir toplumsal alanda ve büyük ölçüde Gramsci'nin hegemonya kavramını kullanan neo-Marksist terimlerle yürütülmüştür.[2] Burada, çaba, kapitalizm altındaki eşitsizliklerin süregiden kışkırtıcılığına ve parlamen-

1. Bu tartışmanın bazı temsilcileri şunlardır: Robert A. Dahl, *Who Governs? Democracy and Power in American City;* Nelson W. Polsby, *Community Power and Political Theory;* Jack E. Walker, "A Critique of the Elitist Theory of Democracy"; Peter Bachrach ve Morton S. Baratz, *Power and Poverty: Theory and Practice;* Steven Lukes, *Power: A Radical View;* ve John Gaventa, *Power and Powerlessness: Quiescence and Rebellion in an Appalachian Valley.*
2. Bu tartışmanın bazı temsilcileri şunlardır: Antonio Gramsci, *Selections from*

ter demokrasinin sağlayabileceği politik çarelere erişme olanağına karşın, Batılı işçi sınıfının göreli politik sessizliğini açıklama yönündedir. Başka bir deyişle, bir tâbi sınıf, doğrudan zor uygulanmasıyla ya da uygulanması korkusuyla mecbur tutulmadığında, bariz bir şekilde çıkarlarına karşı olan bir ekonomik sistemi neden kabul eder ya da en azından rıza gösterir gibi görünür? Bu tartışmaların, her birinin akla yakın bir şekilde itiraz edilebilecek bazı varsayımlarla başladığını da eklemeliyim. Her biri, tâbi grubun gerçekten de görece sessiz olduğunu, görece dezavantajlı durumda olduğunu ve dolaysız zora maruz kalmadığını varsayar. Tartışmanın hatırına, bu üç varsayımı da kabul edeceğiz.

Topluluk iktidarı tartışmasında çoğulcu konum hariç olmak üzere, hemen hemen bütün diğer konumlar, bu anormalliği, hâkim ya da hegemonik bir ideolojiye atıfta bulunarak açıklarlar. Bu ideolojinin tam olarak ne olduğu, nasıl yaratıldığı, nasıl yayıldığı ve sonuçlarının neler olduğu konusunda heyecanlı tartışmalar yapılır. Ancak tartışmacıların çoğu, hâkim ideolojinin, tâbi grupların çıkarlarını tamamen dışarda bırakmadığı halde, toplumsal ilişkilerin, dolaysız bir şekilde ortaya konduğunda hâkim elitlerin çıkarlarına zarar verecek olan yönlerini gizlemek ya da yanlış tarif etmek üzere işlediği konusunda anlaşır.[3] Toplumsal gerçekliğin yanlış bir betimlemesini göstermeye niyet eden herhangi bir teori, tanım gereği, bu toplumsal gerçekliğin ne olduğuna dair üstün bir bilgi iddiasında bulunmak zorunda olduğu için, bu anlamda bir yanlış bilinç teorisi olmalıdır. Çok fazla basitleştirme yaparak yanlış bilincin bir kalın, bir de ince versiyonunu ayırt edebileceğimize inanıyorum.

---

the Prison Notebooks, der. ve İng. çev. Quinten Hoare ve Geoffrey Nowell Smith; Frank Parkin, *Class, Inequality and the Political Order;* Ralph Miliband, *The State in Capitalist Society;* Nicos Poulantzas, *State, Power, Socialism;* Anthony Giddens, *The Class Structure of Advanced Societies;* Jürgen Habermas, *Legitimation Crisis;* ve Louis Althusser, *Reading Capital.* Bu yaklaşımların keskin eleştirileri için özellikle bkz. Abercrombie ve d., *The Dominant Ideology Thesis* ve Paul Willis, *Learning to Labour.*

3. Sözü edilen yanlış tarif türü, liberal bir demokrasi için, ekonomik fırsat eşitliğine, açık, ulaşılabilir bir politik sisteme yönelik resmi inançların etkilerini ve Marx'ın "meta fetişizmi" dediği şeyi içerebilir. Buna karşılık her inancın yoksulları kendi yoksulluklarından sorumlu tutmak, ekonomik iktidar tarafından sağlama bağlanan politik nüfuz eşitsizliklerini maskelemek ve düşük ücretleri ya da işsizliği işçilere tamamen gayri şahsi, doğal (yani toplumsal olmayan) bir durum olarak tarif etmek gibi etkileri de olabilir.

Kalın versiyon, hâkim bir ideolojinin gözbağcılığını, tâbi grupları tâbiyetlerini açıklayan ve gerekçelendiren değerlere aktif bir şekilde inanmaya ikna ederek işlediğini ileri sürer. Bu kalın mistifikasyon teorisine karşı kanıtlar, beni –özellikle retorik düzeyde bile rızadan ve sivil haklardan bahsetmenin zor göründüğü serflik, kölelik ve paryalık gibi tahakküm sistemleri için– onun savunulamaz olduğuna ikna edecek kadar çoktur.[4] Öte yandan, yanlış bilinç teorisinin ince versiyonu, yalnızca, hâkim ideolojinin tâbi grupları içinde yaşadıkları toplumsal düzenin doğal ve kaçınılmaz olduğuna ikna ederek itaati elde ettiğini savunur. Kalın teori rızanın olduğunu iddia eder; ince teori teslimiyet saptamasında bulunur. En incelikli biçiminde, ince teori gayet makuldur ve bazıları tanım gereği doğru olduğunu iddia edebilirler. Bununla birlikte ben esas itibarıyla yanlış olduğunu düşünüyorum ve hayali bir düşmanı eleştirmemek için, onu mümkün olduğu kadar ikna edici bir biçimde ortaya koyduktan sonra bu inancımın nedenini ayrıntılarıyla göstermeyi umut ediyorum.

Topluluk iktidarı literatürü içinde, tartışma esas olarak çoğulcular ile çoğulculuk karşıtları arasındadır. Çoğulculara göre görece açık politik sistemlerde anlamlı protesto ya da radikal muhalefetin olmaması, bir memnuniyet işareti ya da en azından politik seferberliğin götüreceği zamanı ve getireceği sıkıntıyı haklı çıkarmaya yetmeyecek bir memnuniyetsizliğin işareti olarak alınmalıdır. Çoğulculuk karşıtları, politik arenanın çoğulcuların inandığından daha az açık olduğu ve tâbi grupların savunmasızlıklarının elitlere politik gündemi denetleme ve katılımın önüne etkili engeller dikme olanağı sağladığı yanıtını verirler. Hasımlarının işaret etmekte zaman kaybetmedikleri gibi çoğulculuk karşıtı konumun güçlüğü, bir tür politik Heisenberg ilkesi yaratmasıdır. Yani, çoğulculuk karşıtları gizli şikâyetlerin –elitlerin etkili bir şekilde uzaklaştırdıkları varsayılan şikâyetlerin– ne olduğunu ortaya koyamazlarsa, görünürdeki uysallığın gerçek mi yoksa bastırmadan mı kaynaklandığını nasıl bileceğiz? "Çoğulculuk karşıtı çalışmasını" etkili bir şekilde yapan bir elit, böylelikle bastırdığı meselelerin izlerini ortadan kaldırmış olacaktır.

4. Bkz. Abercrombie ve d., *The Dominant Ideology Thesis* ve Willis, *Learning to Labour.*

John Gaventa, çoğulculuk karşıtı konumu destekleme ve meselelerin gerçekten nasıl gündemden uzaklaştırıldığını aydınlatma çabası içinde, iktidar ilişkilerinin üçüncü bir düzeyini ortaya atıyor.[5] İlk düzey, zor ve nüfuzun bilinen ve açık uygulamasıdır. İkincisi gözdağı ve Gaventa'nın "beklenen tepkilerin hâkimiyeti" dediği şeydir. İkinci etki tipik olarak, görece güçsüz olanların, başarısızlıklarını garantilemek için karşılarına dikilecek yaptırımları bekledikleri için elitlere karşı çıkmayı seçmedikleri, tâbiyet ve yenilgi deneyiminden kaynaklanır. Burada muhtemelen değerlerde ya da şikâyetlerde hiçbir değişiklik yoktur, karşı çıkma cesaretini kıran şey ortada umutsuz eşitsizlikler olduğunun tahmin edilmesidir.[6] İktidar ilişkilerinin üçüncü düzeyi daha karışıktır ve hem kalın hem de ince olan bir yanlış bilinç teorisine varır. Gaventa, hâkim bir elite, iktidarın ilk iki boyutunda verilen iktidarın, "örneğin medyanın ya da başka toplumsallaştırma kurumlarının denetimi yoluyla hâkim imgelerin, meşrulaştırmaların ve iktidarlarına ilişkin inançların geliştirilmesine yatırabilecekleri daha fazla iktidar"[7] sağlayabileceğini iddia eder. Gaventa, sonucun, incelediği Appalaş kömür vadisinde gördüğü gibi bir yenilgi ve katılımsızlık kültürü olabileceğini ileri sürer. Ancak, açık olmayan nokta, Gaventa'nın işaret ettiği "mistifikasyonun" ne kadarının değerleri ve tercihleri gerçekten değiştireceğinin varsayıldığı (örneğin, "meşrulaştırmalar" teriminin ima ettiği gibi) ve herhangi bir karşılaşmada üstün gelme konusunda hâkim elitlerin iktidarına duyulan inanca ne kadar teşvik verdiğidir. Bu tür ideolojik yatırımların, tâbi gruplar için, dolaysız deneyimlerinden elde ettikleri çıkarımların ötesinde bir ikna ediciliğe sahip olmasının nedeni de belli değildir. Yine de Gaventa, hem kalın bir yanlış bilinç teorisini hem de ince bir doğallaştırma teorisini destekliyor.

Seferber edebileceği politik haklarına karşın, Batılı işçi sınıfının görünür bir şekilde kapitalizmle ve eşitsiz mülkiyet ilişkileriyle bir uzlaşmaya girmesinin nedenini anlamaya çalıştığımızda, yine

5. *Power and Powerlessness*, I. Bölüm.
6. Bu esas olarak 3. bölümdeki elektrikli çit analojisinin belirttiği şeydir.
7. *Power and Powerlessness*, 22. Bu argümanın daha "kalın" bir versiyonu için bkz. Frank Parkin, *Class, Inequality and the Political Order*. 79-91.

ideolojik hegemonyanın kalın ve ince açıklamalarıyla karşılaşıyoruz. Kalın versiyon, fabrika sahiplerinin maddi üretim araçlarını kendi tekellerine alabilmeleri gibi, simgesel üretim araçları üzerinde hemen hemen bir tekele sahip oldukları ileri sürülen okullar, kilise, medya ve hatta parlamenter demokrasi kurumları gibi "ideolojik devlet aygıtları"nın işleyişini vurgular. Bu aygıtların ideolojik çalışmaları, tâbi grupların, tâbiyetlerini yeniden üreten toplumsal düzenlemelere aktif rıza göstermelerini garanti altına alır.[8] Kısaca söylersek, bu kalın versiyon göz korkutucu iki eleştiriyle karşı karşıyadır. Birincisi, feodalizm, erken kapitalizm ve geç kapitalizmde tâbi sınıfların, herhangi bir şeye ideolojik olarak teorinin iddia ettiği ölçüde bağlanmadıklarına dair, oldukça güçlü bazı kanıtlar vardır.[9] İkincisi ve daha yıpratıcısı, hüküm süren ideolojinin genel, idealleştirilmiş bir versiyonunun kabulünün çatışmayı –hatta şiddetli çatışmayı– önlediğini varsaymak için hiçbir neden olmadığı gibi böyle bir kabulün aslında çatışmayı kışkırtabildiğine dair bazı kanıtlar vardır.[10]

İnce hegemonya teorisi, yönetici elitlerin ideolojik hâkimiyetine ilişkin çok daha az gösterişli iddialarda bulunuyor. Ancak bu versiyona göre ideolojik tahakkümün başardığı şey, tâbi gruplar için neyin gerçekçi olduğunu ve neyin gerçekçi olmadığını tanımlamak ve bazı özlemleri ve şikâyetleri olanaksızın, boş hayallerin alanına sürmektir. Alt sınıfları konumlarının, yaşam şanslarının, dertlerinin değiştirilemez ve kaçınılmaz olduğuna ikna ederek böyle bir sınırlı hegemonya zorunlu olarak insanların değerlerini değiştirmeden rızanın davranışsal sonuçlarını üretebilir. Tâbi gruplar durumlarını düzeltmek için hiçbir şeyin yapılamayacağına ve bunun her zaman böyle olacağına ikna edildiklerinde, boş eleştirilerin ve umutsuz özlemlerin önünde sonunda söneceği bile düşünülebilir. Richard Hoggart'ın İngiliz işçi sınıfı kültürüne ilişkin sempatiyle yaklaşan

8. Ancak Gramscici görüşte hegemonyanın bedeli olduğu belirtilen gerçek ödünler olmadan değil.
9. Bu eleştirinin en iyi özetlendiği çalışma: Abercrombie ve d., *The Dominant Ideology Thesis*, çeşitli yerlerde.
10. Bu kanıtların bazıları büyük ölçüde Barrington Moore, Jr.'ın *Injustice: The Social Bases of Obedience and Revolt*'unu ve Willis'in *Learning to Labour*'unu temel aldığım *Weapons of the Weak* başlıklı çalışmamın 8. bölümünde özetlenmiştir.

ve kavrayışlı bir betimlemesi, bu ince mistifikasyon teorisinin özünü yakalıyor:

> İnsanlar durumlarının ana öğeleri konusunda çok fazla bir şey yapamayacaklarını hissettiklerinde, bunu ille de umutsuzluk, düş kırıklığı ya da içerleme duyarak değil; yalnızca hayatın bir olgusu olarak yaşadıklarında, bu durum karşısında onun getirdiği baskı duygusunu sürekli olarak hissetmeden yaşamaya değer bir hayatı mümkün kılan tutumları benimserler. Bu tutumlar, durumun ana unsurlarını doğal yasaların alanına, verili olana ve şimdiye, bir hayat kurmak için dişle tırnakla kazınması gereken neredeyse amansız malzemeye taşır. En sade biçiminde bir kadercilik ya da basit bir kabul halini alan bu tür tutumlar, genellikle trajik düzeyin altındadır, mecburi askerlik yapan birinin ne kadar seçim şansı varsa onların da o kadar seçim şansı vardır.[11]

Bir düzeyde bu betimlemenin tamamen ikna edici olduğu yadsınamaz. Tarihleri boyunca tâbi grupların gerçek durumlarının değiştirilemez bir "veri" olarak göründüğüne kimsenin kuşkusu yoktur ve bu gerçekçi bir görüntüdür.[12] Gerçek devrimler bir yana, politik haklara ve sözde devrimci hareketlere aşinalığı olan çağdaş işçi sınıfı için böyle bir iddia makulse, tarihsel olarak köleler, serfler, köylüler ve paryalar için çok daha karşı konulmaz bir şekilde geçerli olacaktır. Bir örnek olarak, on sekizinci yüzyılda Hindistan'ın kırsal bölgelerindeki bir paryanın durumunu tasavvur edin. Grubunun kolektif tarihsel deneyiminde, her zaman kastlar olmuştur; onun kastı her zaman hor görülmüş ve sömürülmüştür ve hiçkimse –onun yaşam süresi boyunca– kastından kaçamamıştır. Bu koşullar altında kast sisteminin ve onun içinde kişinin statüsünün bir doğa yasası gücünü kazanacağına kuşku yok. Ayrıca kast sistemini kusurlu bulmak için kullanılabilecek hiçbir karşılaştırma standardı yoktur, kişinin kaderini kaçınılmaz olmaktan çıkaracak alternatif deneyim ya da bilgi yoktur.[13]

---

11. *The Uses of Literacy*, 77-78.

12. Hoggart örtük biçimde, insanların sahip olamayacaklarına ikna edildikleri şeyler hakkında hayal kurmadıklarını ve zamanlarını, değiştiremeyeceklerine inandıkları şey hakkında dırlanmakla harcamadıklarını kabul etmemizi istiyor bizden. Daha sonra göreceğimiz gibi bu iddialar çok tartışma götürür iddialardır.

13. Hegemonya ideolojilerin nihai sonucu olan karma [Budizm ve Hinduizmde

Yanlış bilinç argümanının bu görünüşte güçlü, ince versiyonu, tahakkümün bir ölçüde hoşnutsuzlukla, hatta nefretle karşılanması olgusuyla uyuşmaz değildir. Burada kişinin kadere bağlı durumunun sevildiği değil, yalnızca hoşlanalım ya da hoşlanmayalım olduğu gibi kalacağı iddia ediliyor. Benim yorumuma göre bu asgari ideolojik tahakküm nosyonu, bu tür meselelere ilişkin literatürde tekrar tekrar karşımıza çıkan bir ortodoksluk halini almıştır. Pierre Bourdieu'nün dediği gibi, "Her kurulu düzen *kendi keyfiliğinin doğallaştırılmasını* (çok çeşitli düzeylerde ve çok çeşitli araçlarla) sağlama eğilimindedir."[14] Diğer formülasyonlar yalnızca ayrıntılarda değişir. Mesela Anthony Giddens, kapitalist ekonomik yapıların veri alındığı, "bugünün doğallaştırılması"ndan söz eder.[15] Paul Willis, "İdeolojinin en önemli genel işlevlerinden biri, şüpheli ve kırılgan kültürel çözümleri ve sonuçları her tarafa yayılan bir doğalcılığa dönüştürme biçimidir" diyerek ikisini de yankılıyor.[16] Ancak savunulması daha kolay olan bu hegemonya nosyonunu semirtip kalın yanlış bilinç teorisine geri gönderme çabası çok sık karşımıza çıkmaktadır. Bu dönüşüm, kaçınılmaz görülenin, böylelikle haklı hale geldiği savunularak –ve zaman zaman basitçe iddia edilerek– başarılır. Zorunluluk erdem haline gelir. Bourdieu'nün nükteli bir şekilde söylediği gibi, tâbi gruplar "zaten reddedilmiş olanı reddetmenin ve kaçınılmaz olanı sevmenin" yolunu bulurlar.[17]

---

insanın iyi veya kötü kaderinin, dünyaya daha önce gelişinde yaptığı iyi veya kötü hareketlerinin sonucu olduğunu savunan öğreti-ç.n.] ve reenkarnasyon doktrini, uyumlu ve mütevazı bir paryanın daha yüksek bir statüyle yeniden doğmakla ödüllendirileceği vaadinde bulunur. Adalet vaat edilir ama tamamen mekanik bir şekilde; fakat adalet yaşam süreleri içinde değil, yaşamlar arasında işler.

14. *Outline of a Theory of Practice,* 164.

15. *Central Problems in Social Theory: Action, Structure, and Contradiction in Social Analysis,* 195.

16. *Learning to Labour,* 162. Zygmunt Bauman hegemonyayı halihazırdaki iktidar ve statü yapısının alternatiflerini dışlayan bir süreç olarak görür: "Hâkim kültür, kaçınılmaz olmayan her şeyi ihtimal dışına dönüştürmekten ibarettir... Aşırı baskıcı bir toplum, kendi alternatiflerini etkili bir şekilde ortadan kaldıran ve böylelikle iktidarının seyirlik, dramatikleştirilmiş teşhirlerini bir yana bırakan toplumdur." *Socialism, the Active Utopia,* 123.

17. *Outline of a Theory of Practice,* 77. Daha sonraki bir çalışmada aynı konu biraz daha anlaşılması zor ve "rıza"nın kaçınılmaz olana teslimiyet mi yoksa kaçınılmaz olanın benimsenmesi mi olduğunu ayırt etmeyi güçleştiren bir şekilde ortaya konmuştur. Bourdieu şöyle yazar: "Tahakküme tâbi olanlar.. beklentilerini

Barrington Moore, "Kaçınılmaz olan ya da insanlara kaçınılmaz görünen şu ya da bu şekilde haklı da olmalıdır" diyerek, aynı eşitlemeye psikolojik evrensellik bahşediyor.[18] Bu konumun ardındaki mantık, Amerikan siyahlarının kişilik yapısına ilişkin önceki çalışmaların bazılarının temelini oluşturan mantıktan farklı değildir.[19] Irkçı bir toplumda siyahların rol yapmak ve sürekli olarak davranışlarını hâkim, yani beyaz dünya tarafından dayatılan standartlara göre gözetmek zorunda olmalarından yola çıkan, "yüz giderek maskeye uygun hale gelir" türünden bir mantıktır bu. Mantık şöyle devam eder: Bireyin sürekli olarak rol yapması ve kendisine ilişkin olarak o rolden ayrı bir görüşe sahip olmaya devam etmesi olanaksız değilse bile çok güçtür. Bireyin muhtemelen güçlü olan başkaları tarafından dayatılan roller üzerinde denetimi olmadığı için gerçekleşen kişilik bütünleşmesi, benliği dayatılan role uygun hale getirmek zorundadır.[20]

---

olanaklarına göre ayarlayarak; kendilerini, kurulu düzenin tanımladığı gibi tanımlayarak; kendilerine ilişkin hükümlerinde ekonominin kendileri hakkında beyan ettiği hükmü yeniden üreterek; kendilerini zaten nasipleri olana mahküm ederek... olmaları gereken şeye, 'mütevazı,' 'alçakgönüllü' ve 'gösterişsiz' olmaya rıza göstererek, bölüşümün kendilerine atfettiğini kendilerine atfetme, kendilerine verilmeyeni reddetme ('Bu bizim gibiler için değil') eğilimindedirler." *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste,* İng. çev. Richard Nice, 471.

18. *Injustice,* 64.

19. Bu tür teorilere ilişkin bir tartışma için bkz. John D. McCarthy ve William L. Yancey, "Uncle Tom and Mr. Charlie: Metaphysical Pathos in the Study of Racism and Personality Disorganization."

20. Aşağıda Nietzsche'den yapılan alıntıda "iyi niyet" yerine "gurursuzluk" sözcüğünü koyarsak, tasavvur edilen süreç açığa çıkar: "*Her zaman* iyi niyetli [gurursuz] bir adam maskesi takan kişi, *sonunda,* iyi niyetlilik [gurursuzluk] mizacı üzerinde, iyi niyetli [gurursuz] ifadenin elde edilmesi için şart olan bir güç kazanmalıdır –ve sonunda iyi niyetlilik [gurursuzluk] mizacı onun üzerinde nüfuz edinir– o iyilik severdir [gurursuzdur]." Daha ileride bu mantığı reddetmek için bol bol nedenimiz olacak, ama ileri sürülen savın temelini anlamak önemli. Nietzsche maskenin hiçbir zaman çıkarılmaması gerektiğini ve değişimin uzun, ama belirsiz bir süre sonra gerçekleşeceğini ima ediyor. Ayrıca "iyi niyet"in yerine "gurursuzluk" sözcüğünün konmasının, mantığı temelden değiştirebileceğine dikkat edin. "İyi niyetli bir adam maskesi takan" kişinin, gerçekten de iyi niyetli olmak istediğini varsayarız, ama "gurursuzluk maskesi takanın" onu hiçbir seçeneği olmadığı için taktığını ve çıkarıp atabilmek istediğini varsaymak için her türlü neden vardır. Gurursuzluk durumunda, yüzü maskeye uygun hale getirecek ana motif eksik olabilir. Nietzsche'den aktaran Hochschild, *The Managed Heart,* 35, vurgular bana ait.

B. BİR HEGEMONYA VE YANLIŞ BİLİNÇ ELEŞTİRİSİ

Hegemonya ve yanlış bilinç tezlerine birçok itiraz getirilebilir. Tek başına ele alındığında, bu itirazların birçoğu sakatlayıcıdır; birlikte ele alındıklarındaysa öldürücüdürler. Ancak, biz daha çok, tahakküm sürecinin, görünüşte hegemonya nosyonlarını teyit eden toplumsal kanıtları nasıl yarattığını anlamakla ilgileneceğiz. Bu nedenle ve fazlasıyla uzun eleştiriler başka yerlerde bulunabileceği için bu eleştiri, kısa ve hatta şematik olacaktır.[21]

Hegemonya kavramının en büyük sorunu her halde, tâbi grupların ideolojik olarak birleştirilmelerinin zorunlu olarak toplumsal çatışmayı azalttığı şeklindeki örtük varsayımdır. Oysa, hegemonya iddiasında bulunan herhangi bir ideolojinin, aslında belirli bir toplumsal düzenin *neden* onların da çıkarlarına uygun olduğunu açıklama yoluyla tâbi gruplara vaatlerde bulunmak zorunda olduğunu biliyoruz. Bu tür vaatler genişleyince, toplumsal çatışmanın yolu açılır. Bu vaatler nasıl anlaşılmalı, bu vaatler tutuluyor mu, iyi niyetle mi veriliyorlar, onları uygulayacak olan kim? Üzerinde fazla düşünmeden, en çarpıcı şiddetli çatışma olaylarının bazılarının hâkim bir elit ile ilkesel olarak hüküm süren toplumsal düzen içinde uzlaşılabilecek hedefler peşindeki tâbi olanlar kitlesi arasında olduğu oldukça açıktır.[22] Devrimden önce Fransa'nın her yerinde *cahiers de doléances*'da dile getirilen sayısız şikâyet, serfliği ya da monarşiyi ortadan kaldırma arzusuna ilişkin pek az kanıt sunar. Hemen hemen bütün talepler, "suiistimallerin" ortadan kalktığı, reformdan geçirilmiş bir feodalizmi tasavvur ediyordu. Ama taleplerdeki nispi tevazu gerçek devrimin toplumsal temelini sağlayan köylülerin ve sankülotların şiddetli eylemlerini önlemedi; hatta bu eylemleri teşvik ettiği bile söylenebilir. Benzer bir şekilde, 1917'de Rusya'nın tüm Avrupa kesiminde kendiliğinden oluşan fabrika komitelerinin taleplerinden bildiklerimiz, bu işçilerin peşinde koştukları şeyin "çalışma koşullarını değiştirmek değil, iyileştirmek" olduğu ve kesinlikle üretim araçlarını toplumsallaştırmak olmadığı

21. Bkz. örneğin, Scott, *Weapons of the Weak*, 8. bölüm ve Abercrombie, ve d., *The Dominant Ideology Thesis*, çeşitli yerlerde.
22. Daha ileride, bu hedeflerin, kısmen daha iddialı hedeflerin dile getirilmesini engelleyen iktidar ilişkilerinin bir ürünü olup olmadığını sormak için nedenlerimiz olacak.

konusunda kuşku bırakmıyor.[23] Ancak onların sekiz saatlik iş günü, parçabaşı işe son, asgari ücret, idarenin nazik davranması, yemek ve tuvalet olanakları gibi reformist hedeflere yönelik devrimci eylemleri, Bolşevik devriminin gerisindeki itici güçtü. Başka örnekler de bol bol bulunabilir.[24] Mesele basitçe şu ki tarihsel olarak devrimci hareketler dediğimiz hareketlerin temelinde yer alan tâbi sınıflar, tipik olarak hâkim ideolojiye ilişkin anlayışları içinde yer alan hedefler peşinde koşmaktadırlar. Görüldüğü kadarıyla, "yanlış bilinçli" özneler devrimci eyleme girişme yeteneğine sahipler.

Tartışmanın hatırına, bir kez elde edildikten sonra ideolojik hegemonyanın tâbi sınıfların sessizliğine katkıda bulunması gerektiğini kabul etsek bile, bu hegemonyanın genellikle hüküm sürüp sürmediği son derece kuşkulu hale gelir. En azından Gramsci'nin ardıllarından bazıları tarafından önerilen en güçlü biçimlerinde, hegemonik tezin sorunu, toplumsal değişimin nasıl aşağıdan kaynaklanabildiğini açıklama güçlüğüdür. Elitler üretimin maddi temelini, kendilerine pratik uyumu koparıp alma olanağını sağlayacak bir biçimde denetliyorlarsa ve aynı zamanda üretimin simgesel araçlarını da denetliyor, böylelikle iktidar ve denetimlerinin meşrulaştırılmasını sağlıyorlarsa, ancak dıştan gelen bir şokla bozulabilecek, kendi kendini besleyen bir dengeye ulaşılmış olur. Willis'in gözlemlediği gibi, "Yapısalcı yeniden üretim teorileri hâkim ideolojiyi (ki kültür de ona tâbi kılınır) nüfuz edilemez bir şekilde sunarlar. Her şey tam yerine oturmuştur. İdeoloji her zaman herhangi bir sahici eleştiriden önce vardır ve onun karşısında önceliğe sahiptir. Sürecin bilardo topu pürüzsüzlüğünde hiçbir çatlak yoktur."[25] Hegemonya teorilerinin uygulandığı görece istikrarlı endüstriyel demokrasilerde bile, teorinin en güçlü formülasyonları fiilen ortaya çıkan toplumsal çatışma ve protestolara yer bırakmaz.

Toplumsal çatışma, çağdaş toplumlara uygulandıklarında hege-

23. Moore, *Injustice*, 369-70.

24. Akla gelenlerden bazıları I. Dünya Savaşı'ndan sonra "devrimin eşiğindeki" Alman işçi sınıfı ve Meksika Devrimi'nde Zapata önderliğindeki Morelas köylülüğü. Başka bir şekilde söylersek, Lenin'in "sendika bilinci" –bu durumda vahşi bir şiddetle peşine düşülen ılımlı hedefler– olarak gördüğü şey devrimci durumlarda çok yaygındır.

25. *Learning to Labour*, 175.

monya teorileri için bir rahatsızlık konusuysa, köylü toplumlarının, köleliğin ve serfliğin tarihine uygulandığında çok büyük, inatçı bir çelişki yaratır. Fransız Devrimi'nden önceki üç yüzyılda yalnızca tarımsal Avrupa dikkate alındığında, hegemonya ya da doğallaştırma taraftarları bir sürü istisnai olguyla karşı karşıya kalırlar. Bu dönemde kayda değer olan şey, kuşkusuz, köylülerin sık sık ortada onları harekete geçiren ve trajik bir şekilde nesnel olarak haklılığı kanıtlanmayan tarihsel olanaklar olduğuna ilişkin bir duyguya kapılmalarıydı. On dördüncü yüzyılın sonlarında Wat Tyler'ın İsyan'ından, Almanya'daki büyük Köylü Savaşı'na, Fransız Devrimi'ne kadar binlerce isyan ve şiddetli protesto, köylülerin, geriye bakıldığında umutsuz görülen eşitsizlikler karşısında bile taşıdıkları özlemlerin sağlamlığının bir anıtıdır. Marc Bloch'un dediği gibi, "Bir toplumsal sistem yalnızca içsel yapısıyla değil, aynı zamanda ürettiği tepkilerle de nitelenir.... Görevi yalnızca görüngüler arasındaki bağlantıları gözlemlemek ve açıklamak olan tarihçiye göre, sözgelimi grev büyük ölçekli kapitalizm için ne kadar doğalsa, köylü ayaklanması da derebeylik rejimi için o kadar doğaldır."[26] İsyancıların şanslarının daha da düşük olduğu Kuzey Amerika'daki kölelik için, kuşkusuz kayda değer olan nokta, ayaklanmaların yine de vuku bulmaları ve fiile dökülmüş her isyanın yanı sıra asla gerçekleşmemiş bir sürü de gizli plan yapılmış olmasıdır. Kölelerin çiftlikler arasında görece azar azar dağılmaları, nüfusun dörtte birinden azını oluşturmaları ve etkin gözetim dikkate alındığında, gözlemci, isyan sayısının azlığını açıklamak için kölelerin "kaçınılmaz"a inanmalarının yeterli olduğunu varsaymamalıdır.[27]

Burada açıklanması gereken toplumsal bir fenomen varsa, hegemonya ve yanlış bilinç teorilerinin açıklamaya çalıştığı şeyin tersidir. Daha sağgörülü tarihsel bir yorum kaçınılmaz olduğu sonucuna varacağı halde, tâbi gruplar nasıl bu kadar sık bir şekilde durumlarının kaçınılmaz olmadığına inanmış ve ona göre davranmışlardır? Açıklama gerektiren şey iktidarın ve esaretin zehirli havası değil-

26. *French Rural History: An Essay on Its Basic Character*, İng. çev. Janet Sondheimer, 169.

27. Tarımsal birimlerin genelde çok daha geniş olduğu, kölelerin nüfusun büyük çoğunluğunu oluşturduğu ve koşulların maddi olarak daha kötü olduğu Antiller'de, ölüm oranlarına bakıldığında, isyanın çok daha yaygın olduğu anlaşılır.

dir. Biz bunun yerine kendi güçlerini, kurtuluş olanaklarını abartıyor ve karşılarına dikilen iktidarı hafife alıyor gibi görünen tâbi grupların *yanlış yorumunu* anlamak istiyoruz. Elitlerin hâkimiyetindeki kamusal senaryo tahakkümü doğallaştırma eğilimindeyse, karşıt bir etkinin sık sık tahakkümü doğallıktan uzaklaştırmayı başardığı görülecektir.

Bu tarihsel perspektifi aklımızda tutarak, hegemonya ve doğallaştırma iddiasının mantığını sorgulamaya başlayabiliriz. İnce bir doğallaştırma teorisini kalın bir hegemonya teorisine dönüştürme çabası, bana göre tamamen mazeretsizdir. Tâbi, serf, köle ya da parya gruplarının tarihsel olarak farklı ilkeler üzerinde temellenmiş toplumsal bir düzene ilişkin bilgileri olmadığı kabul edilse bile, tahakkümün kaçınılmazlığı onu, onların gözlerinde mutlaka adil ya da meşru kılmaz. Bir köle için tahakkümün kaçınılmazlığının, köylü için havanın kaçınılmazlığıyla hemen hemen aynı statüye sahip olacağını varsayalım. Hava gibi kaçınılmaz olarak söz konusu olan bir şey için adalet ve meşruluk gibi kavramlar konu dışıdır. Bu nedenle, geleneksel çiftçiler, havayı kişileştirerek ve seyrini etkilemek ya da denetlemek üzere tasarlanmış ritüel bir repertuvar geliştirerek, havayı bile *doğallıktan uzaklaştırmayı* denerler.[28] Böylelikle, kaçınılmaz olduğunu varsayabileceğimiz bir şey potansiyel insan denetimi alanına getirilir. Bu tür çabalar başarısızlığa uğradığında, geleneksel çiftçiler, modern, bilimsel muadilleri gibi havaya lanet okuma eğilimindedirler. Onlar hiç değilse kaçınılmazlığı adaletle karıştırmazlar.

İnce doğallaştırma teorisi çok daha ikna edicidir, çünkü kaçınılmazlığın kabulü ötesinde hiçbir iddiada bulunmaz. Bununla birlikte, bugünden ne kadar nefret edilirse edilsin, alternatif toplumsal düzenlemelere ilişkin gerçek bilginin olmayışının, otomatik olarak bugünün doğallaştırılmasına yol açtığını varsaymakla hata etmektedir. Sayısız tâbi grubun tarihsel olarak gösterdiği hayal gücünün iki küçük başarısını düşünün. İlk olarak, serf, köle ve parya, serf-

28. Geleneksel köylüler yalnızca havayı doğal olmaktan çıkarmazlar. İsyanlarda, geleneksel halkların muskalar, nazarlıklar taktıkları ya da kendilerini düşmanlarının silahlarından etkilenmez kılacağına inandıkları sihirli formülleri söyledikleri çok sık görülür. Bu tür doğallıktan çıkarmaların vuku bulduğu çeşitli sömürge isyanı örnekleri için bkz. Michael Adas, *Prophets of Rebellion: Millenarian Protest against European Colonial Order.*

lik, kölelik ve kast sisteminden başka düzenlemeler tasavvur etmekte güçlük çekebilirse de statünün ve ödüllerin mevcut bölüşümünün tamamen tersine dönmesini hayal etmekte kesinlikle güçlük çekmeyecektir. Altüst olmuş bir dünyaya ilişkin binyılcı tema, en sonda olanın en başa, en başta olanın en sona geçeceği bir dünya tasarımı, iktidar, zenginlik ve statü eşitsizliklerinin belirgin olduğu hemen hemen her kültürel gelenekte bulunabilir.[29] Halk ütopyalarının çoğunluğu şu ya da bu biçimde şu Vietnam halk şarkısının gerisindeki temel düşünceyi içermiştir:

Kralın oğlu kral olur.
Pagoda bekçisinin oğlunun tek bildiği banyan ağacının yapraklarıyla süpürge yapmaktır.
Halk ayağa kalktığında,
Kralın oğlu yenilecek, pagodayı süpürmeye gidecek.[30]

Tâbi grupların fantezi yaşamından alınan bu kolektif gizli senaryolar yalnızca soyut egzersizler değildir. Daha ileride göreceğimiz gibi sayısız ritüel pratikte cisimleşmişler (örneğin Katolik ülkelerinde karnaval, Hindistan'da Krişna Şöleni, klasik Roma'da Satürn Bayramı, Budist Güneydoğu Asya'da su festivali) ve birçok devrimin ideolojik temelini sağlamışlardır.

Halk imgeleminin ikinci tarihsel başarısı, var olan toplumsal düzeni olumsuzlamasıdır. Tâbi gruplar, tabakalaşmış bir toplumun dışına hiç ayak basmamış olsalar bile, çok külfetli buldukları ayrımların olmadığını hayal edebilirler ve ederler. 1381 İngiliz Köylü Ayaklanması'ndan gelen ünlü kısa şarkı, "Adem toprağı beller, Havva yün eğirir, peki centilmen kimdir," aristokratların ya da eşrafın olmadığı bir dünyayı hayal ediyordu. On beşinci yüzyılda Taboritler hem radikal bir eşitliği hem de emek değer teorisini öngö-

29. Bu çizgilerde daha ayrıntılı bir tartışma için "Protest and Profanation: Agrarian Revolt and the Little Tradition," başlıklı çalışmama bkz. *Theory and Society* I. kısım, cilt 4 (1977):l-38; 2. kısım, cilt 4 (1977):211-46. Sanatta ve toplumsal düşüncede tersine çevirmeler konusu için bkz. Barbara A. Babcock, der., *The Reversible World: Symbolic Inversion in Art and Society.* Bu derlemede özellikle bkz. David Kunzle, "World Upside Down: The Iconography of a European Broadsheet Type," 39-94.

30. Nguyen Hong Giap, *La condition des paysans au Viet-Nam à travers les chansons populaires.*, 183.

rüyorlardı: "Dini olsun dünyevi olsun tüm prensler, kontlar ve şövalyeler yalnızca sıradan halkın sahip olduğu kadarına sahip olmalıdırlar, o zaman herkes yeterli olana sahip olacaktır. Prenslerin ve derebeylerinin günlük ekmekleri için çalışacakları gün gelecek.'"[31] Bu tür tesviye etme inançlarının, İlk Günah'tan önceki mükemmel toplum mitine sahip Yahudi-Hıristiyan geleneğiyle sınırlanmaması için, son derece tabakalaşmış toplumların –hepsinde değilse bile– çoğunda dinsel ve dünyevi türden benzer tesviye etme inançlarının bulunabildiğine işaret etmek isterim. Geleneksel ütopyacı inançların çoğu aslında, tâbi grupların yaşadığı sömürü ve statü düşüklüğünün var olan bir modelinin az çok sistematik bir olumsuzlaması olarak anlaşılabilir. Köylüler, vergi toplayan memurlar, ürüne ve emeğe el koyan derebeyleri, aşar vergisi toplayan din adamları ve verimsiz ürün nedeniyle rahatsızlık duyuyorlarsa, ütopyaları muhtemelen vergilerin ve istihkakların ve aşar vergilerinin olmadığı, belki de memurların, derebeylerinin ve din adamlarının olmadığı, cömert, bol mahsul veren bir doğanın var olduğu bir yaşamı tasavvur eder. Bu türden ütopyacı düşünceler, kısmen açıkça ilan edilmesi devrimcilik olarak görüleceği için genellikle kılık değiştirmiş ya da alegorik biçimlerde ortaya çıkmıştır. Modern çağdan önce, binyılcı inançların ve beklentilerin, büyük ölçekli isyanların arkasındaki bir dizi önemli harekete geçirici düşünceyi sağlamış olduğuna kuşku yok.

O halde kalın ya da ince bir hegemonya teorisine inanmamızı sağlayacak kanıtlar yok denecek kadar azdır. Direnişin önündeki engeller –ki sayıları çoktur– basit bir şekilde tâbi grupların olguların tersine döndüğü bir toplumsal düzeni *tasavvur etme* yeteneksizliğine atfedilemez. Tâbi gruplar tahakkümün hem tersine çevrilmesini hem de olumsuzlanmasını tasavvur ederler ve en önemlisi seyrek olarak ortaya çıkan her fırsatta her şeyi göze alarak bu değerlere göre ve koşullar elverdiğince hareket etmişlerdir. Yığının en altındaki konumları dikkate alındığında, ütopyacı kehanetlere, yaşadıkları acı verici toplumsal düzenden tamamen farklı bir toplumsal düzen tasavvur etmeye yönelik bir sınıf çıkarına sahip olmaları pek şaşırtıcı değildir. Somut bir örnek verecek olursak, masa başındaki bir köylüye güzel bir yemek sunan bir derebeyini

31. Norman Cohn, *The Pursuit of the Millenium*, 245.

tasvir eden on yedinci yüzyıl afişleri, köylülere toplumsal olarak kendilerinden üstte olanlara verdiğinden daha fazla zevk verirdi.[32] Ve her şeyin tersine döndüğü bir toplumsal düzeni tasavvur etmiş olan tâbi gruplar, elitler tarafından beslenen ve kendilerini durumlarını değiştirme çabalarının umutsuz olduğuna ikna etmeye çalışan bir söylemle paralize olmuş gibi görünmüyorlar. Köylülerin ve kölelerin tarihinin birbirini izleyen Donkişotvari serüvenler tarihi olduğunu ima etmek ya da bastırılan bir isyanın yarattığı ürpertici etkileri gözardı etmek istemiyorum. Bununla birlikte, köle ve köylü ayaklanmaları yeterince sık bir şekilde vuku bulduğuna ve hemen hemen her zaman başarısız olduğuna göre gerçekliğin yaygın bir şekilde yanlış algılanmasının, olguların ifade ettiğinden daha umutlu bir yanlış algılama olduğu ikna edici bir şekilde savunulabilir. Tâbi grupların, söylentileri ve muğlak haberleri yakın kurtuluşlarının habercisi olarak yorumlama eğilimleri çarpıcı boyutlardadır ve ben bunu 6. bölümde daha yakından inceleyeceğim.

C. KÂĞIT İNCELİĞİNDE BİR HEGEMONYA TEORİSİ

O halde bu bağlamda hegemonya teorisinden geriye ne kalır? Bence çok az şey. Ancak, şimdi tâbi grupların tâbiyetlerini gerekçelendiren düzenlemeleri kabul ettikleri, hatta meşrulaştırdıkları sınırlı ve zorlu koşulları gündeme getirmek istiyorum.[33]

32. Kunzle, "World Upside Down," 80-82,

33. Kuşkusuz bu tartışmada iki tür tâbiyeti bir yana bırakmalıyız. Birincisi, dinsel bir tarikata girmenin örnek oluşturduğu gönüllü ve feshedilebilir tâbiyeti dışlıyoruz. Böyle bir hayatı kabul eden kişi için, tâbiyetin temelini oluşturan ve genellikle kutsal bir yeminle damgalanan ilkelere gönüllü bir bağlılığın söz konusu olmasıyla birlikte yeminden her an vazgeçilebilir olması tahakkümün doğasını temelden değiştirir. Hegemonya –bu şekilde adlandırılabilirse– tanım gereği kurulur; çünkü buraya yalnızca gerçek inananlar girerler ve artık inanmadıkları zaman ayrılabilirler. Belirli bir süre için gönüllü kulluk yapmak ya da buna benzeyen askerliğe ya da ticaret filosuna gönüllü olarak kayıt olmak daha az açık seçiktir. Örneğin başka ekonomik alternatifler sınırlı olduğu için katılım gönüllülük gibi hissedilmeyebilir ve askerlik ya da hizmet süresi sona erene kadar tâbiyetten kaçmak mümkün olmayabilir. Ancak girişte seçim özgürlüğü ne kadar büyükse ve geri çekilme kolaylığı ne kadar fazlaysa, tâbiyet o kadar meşrudur. Dışladığımız ikinci tâbiyet biçimi, bebeklerin ve çocukların anababalarına tâbiyetleridir. Bu durumda iktidarın asimetrisi –dolayısıyla suiistimal olasılıkları– uç noktadadır, ama sömürücü olmaktan çok iyicil ve besleyicidir ve biyolojik bir veridir.

Gönülsüz tâbiyet durumlarında, oldukça zorlu iki koşuldan biri karşılandığında ideolojik hegemonyanın vuku bulma ihtimali olduğuna inanıyorum. Birincisi, çok sayıda tâbi olanın, önünde sonunda iktidar konumlarını işgal etme olasılığının bulunmasıdır. Kişinin bugün maruz kaldığı tahakkümü önünde sonunda kendisinin de uygulayabileceği beklentisi, tahakküm kalıplarını meşrulaştırmaya yarayan güçlü bir teşviktir. Sabır ve öykünmeyi teşvik eder ve ayrıca, asıl kin duyulan kişi üzerinde değil de başka biri üzerinde uygulanması gerekse de bir tür intikam vaat eder. Bu varsayım doğruysa, yaşı temel alan tahakküm sistemlerinin neden bu kadar dayanıklı olduklarının açıklanmasına yardımcı olacaktır. Yaşlılar tarafından sömürülen genç, sonunda yaşlı olma şansına sahip olacaktır; bir kurumda başkaları için, aşağı görülen işler yapanlar – makul bir şekilde terfi etmeyi umut edebilmeleri koşuluyla– sonunda o işin kendileri için yapıldığını göreceklerdir; geleneksel Çinli gelin, bir oğlu varsa (!), sonunda otoriter bir kaynana olacağını umut edebilir.[34]

Zahmetli ve gönülsüz tâbiyet, tâbi olanların tamamen atomize olmaları ve sıkı bir gözetim altında tutulmalarıyla da meşru hale getirilebilir. Buradaki uygulama göreli söylemsel özgürlüğün ifade bulabileceği toplumsal alanın tamamen ortadan kaldırılmasıdır. Başka bir deyişle, tâbi olanların gizli bir senaryoyu yaratabilecekleri toplumsal koşullar ortadan kaldırılır. Tasavvur edilen toplum, kamusal senaryoda ya da tüm toplumsal ilişkilerin hiyerarşik ve gözetimin mükemmel olması ölçüsünde Bentham'ın Panopti-

34. Hizmet ve uyum karşılığında özgür bırakılma vaadi de hegemonyaya çok benzeyen bir uygunluk kalıbı üretebilir. Bu, gelecek umutlarının kişinin bugünkü duruma ilişkin değerlendirmesi üzerinde nasıl hissedilir bir etki uyguladığına da çok iyi bir örnektir. Kurtuluş olanağı yalnızca egemenin iradesinden dolayımlanıyorsa bu etki çok artar. Orlando Patterson'un (*Slavery and Social Death,* 101) kölelikle ilgili olarak gözlemlediği gibi, sürekli uyumu elde etme konusunda efendi öldüğü zaman azat edilme vaadi tüm kamçılardan daha etkiliydi. Bu, iyi davranışlar karşılığı sürenin azaltılması vaadini kullanan cezaevi sistemlerininkiyle tamamen aynı mantıktır. Ve "güzel günler" teşviki gibi azat edilme olasılığı hiçbir zaman hegemonya yaratamaz; çünkü sonunda manipüle edilen kölenin kurtuluş arzusu, mahkûmun özgürlük arzusudur. Manipülasyon, tâbi olanın kurtuluşun bedeli olduğunu düşündüğü –uzun bir süre sadakatle boyun eğmek dahil olmak üzere– hemen hemen her şeyi yapacağı öncülüne dayanır. Böyle bir anlaşma ya da sözleşme, ancak tahakküm ideolojisinin hegemonik olmadığı varsayımı üzerinde olanaklıdır.

con'unda [zindancı yerinin etrafında inşa edilen dairevi hapishane- ç.n.] üretilen resmi öyküye benzer. Tahakküm ilişkileri dışında hiçbir hayatın olmadığı bu nihai totaliter fantezinin bir bütün olarak herhangi bir gerçek toplumun durumuna uzaktan yakından benzemediğini söylemeye gerek yok. Foucault'nun belirttiği gibi "Yalnızlık tam itaatin esas koşuludur."[35] Belki de ancak bir kaç cezai kurumda, düşünce ıslah kamplarında ve psikiyatri koğuşlarında söz konusu olanın ne olduğuna bir göz atılabilir.

Atomizasyon ve gözetim teknikleri, Kore Savaşı sırasında Kuzey Kore ve Çin'deki savaş esiri kamplarında belli bir başarıyla kullanılmıştır. Bizim amaçlarımız açısından bu kamplarda dikkat çekici olan nokta, esir edenlerin, ihtiyaç duydukları itirafları ve propaganda yayınlarını elde etmek için gitmek zorunda kaldıkları noktadır.[36] Tutuklular aşırı zihinsel bitkinliğe itiliyorlar, dış dünyayla hiçbir temas kurmalarına izin verilmiyor, sürekli sorgulama altında haftalarca ayrı ve yalıtılmış bir durumda tutuluyorlardı. Sorgucular bir an güler yüz gösteriyorlar, bir an tehditler savuruyorlardı, tutukluya mektup almamasının nedeninin yakınlarının onunla ilgilenmemelerinden kaynaklandığını söylüyorlardı. Her şeyden önemlisi, tutukluların her eylemi ve iletişimi dikkatli bir şekilde denetlenmeye çalışılıyor ve yalıtma ya da muhbirler yoluyla aralarındaki olası her türlü dayanışma ya da yakın ilişki engelleniyordu. Bu son derece zalimce koşullar gerçekten de az miktarda da olsa itirafların verilmesini sağladı ve çok sayıda tutuklu birdenbire kendisine insafsızca davranan bir sorgucuya büyük bir yakınlık hissettiğini bildirdi. Kişinin aynı durumda olan başkalarıyla birlikte duygularını ve öfkesini gerekçelendirmesinin –sahne arkasında gizli bir senaryo, farklı bir toplumsal gerçeklik yaratmasının– olanaksızlığı, esir edenlere geçici bir hegemonya uygulama olanağı sağladı.

35. *Discipline and Punish,* 237. Yalnızlık, atomizasyon ve tahakküm aynı zamanda etkili olmuş bazı şizofreni yorumlarının da vurguladığı temalardır. Mağduriyet ve denetim deneyimi bireysel bir deneyim olduğu (benzer konumlardaki başkalarıyla paylaşılan toplumsal bir deneyim olmadığı) için şizofren için fantezi ile eylem arasındaki sınır kaybolur. Örneğin bkz. James M. Glass, *Delusion: Internal Dimensions of Political Life,* 3. bölüm ve Harold F. Searles, *Collected Papers on Schizophrenia and Related Subjects,* 19. bölüm.
36. Denise Winn, *The Manipulated Mind: Brainwashing, Conditioning, and Indoctrination,* çeşitli yerlerde.

Bu uyumu yaratan koşulların ne kadar zalimce olduğunu çok iyi vurgulamak isterim. Esir edenler, tutukluların birbirleriyle ilişki kurmalarına izin verdiklerinde başarılı olamadılar; özerk herhangi bir tâbi grup temasını yok etmek için büyük çaba harcamak zorundaydılar. O zaman bile tutuklular için otoritelerin burunlarının dibinde gizlice iletişmek tamamen olanaksız değildi. Esir edenlerin fark etmeyecekleri küçük dilsel nüanslardan yararlanarak, diğer tutukluların önünde okunan bir özür ya da itirafa, yaptıkları şeyin zora dayalı olduğuna ve içten olmadığına dair bir işaret sıkıştırmayı genellikle başarıyorlardı. Gerekli olan gözetim ve atomizasyon derecesi, kişinin ahlâki yargı gücüne saldıran otorite karşısındaki itaat edimleri hakkında sosyal psikolojiden öğrendiklerimizle tutarlılık içindedir. Stanley Milgram'ın, gönüllülerin sorulara doğru yanıt veremeyen deneklere şok olduklarını zannettikleri şeyi verdikleri ünlü deneylerinde, birkaç küçük değişiklik, itaat oranını çok fazla düşürmüştür.[37] Birincisi, araştırmacı (otorite figürü) odadan çıktığında denek itaat etmiyor ve sonra verdiği şoklar hakkında araştırmacıya yalan söylüyordu. Deney ortamındaki başka bir değişiklikte, deneğin yanına, giderek daha yüksek şok vermeyi reddeden bir ya da iki kişi daha verilmişti. Bu bir nebze toplumsal destek, deneklerin büyük çoğunluğunun araştırmacının otoritesine isyan etmesine yetti. Bu bağlamda gönüllü itaat, denek sıkı gözetim altında olmadığı an *ve* deneğe aynı gemideki yoldaşlarından direniş yolunda az miktarda bir toplumsal destek sağlandığı zaman buharlaşıyor.[38]

37. Stanley Milgram, *Obedience to Authority: An Experimental View,* 116-21. Milgram'ın deneyi, deneklerin kendi yargılarına karşı bir şey yapmaya ne kadar kolay ikna edildiklerini göstermiştir; deneyin bir açıdan telkinin kolaylığını kanıtladığı da düşünülebilir. Ancak önemli olan nokta Milgram'ın deneklerinin gönülsüz neferlerden değil, gönüllülerden oluşmasıdır. 2. bölümde gördüğümüz gibi, ikna edilmeye hazır olma konusunda bu çok önemli bir fark yaratır.

38. Kuşkusuz tâbi olanlar hiçbir zaman tam olarak aynı gemide değildirler. Bu, başka bir sorunu ortaya çıkarıyor: Böl ve yönet. Belirli bir efendinin her kölesine sertlik ya da iyilik açısından farklı farklı davrandığını varsayalım, bu durumda söz konusu kölelerin yarısına ortalamadan daha iyi muamele edilmektedir. Bu durumda ayrıcalıklılar arasında oldukları için minnettar olmaları ve dolayısıyla kölelik ideolojisini içselleştirmeleri gerekmez mi? Kölelerin ve başka tâbi grupların bu tür ayrıcalıklar kazanmak için efendilerini memnun etmeye çalışabilecekleri kuşkusuz doğru olduğu halde, bu zorunlu olarak, hegemonik standartların içselleştirilmesi anlamına gelmez. Bu anlama geldiğini varsaymak, kölelerin ve

O halde bazı koşullar altında, zahmetli, gönülsüz bir tâbiyetin bile haklı ve meşru görünmesinin olanaklı olduğunu düşünmek makuldür. Ancak bu koşullar o kadar katıdır ki bizi burada ilgilendiren büyük ölçekli tahakküm biçimlerinin hiçbirine uygulanamazlar. Kölelerin, köylülerin ve paryaların yukarı doğru hareketlilik ya da statülerinden kaçma konusunda pek az gerçekçi umutları vardı. Aynı zamanda her zaman köle mahallelerinde, köyde, hanede ve dinsel ve ritüel yaşamda sürdürdükleri ayrı bir hayatları vardı. Tâbi grupların, gizli bir senaryonun vazgeçilmez temeli olan özerk toplumsal yaşamlarını tamamen ortadan kaldırmak ne olanaklıdır ne de istenir bir şeydir. Tahakkümün büyük tarihsel biçimleri yalnızca tâbi olanlara kendi aralarında konuşacak bir şey veren kızgınlıklar, temeller ve aşağılamalar üretmez; aynı zamanda tâbi olanların göreli bir güvenlik içinde konuşabilecekleri bağımsız bir toplumsal alanın yaratılmasını da önleyemezler.

D. HEGEMONİK GÖRÜNÜŞÜN TOPLUMSAL ÜRETİMİ

Hegemonya teorilerine ilişkin olarak yukarıda ele alınan eleştirilerin çoğu geçerliyse, itaat ve sessizlik için, hâkim ideolojinin tâbi gruplar tarafından içselleştirilmesinden başka nedenler bulmak zorundayız. Elit grubunun en az avantajlı olanları ideolojik olarak birleştirmeyi başaramamasına karşın, bir tahakküm biçiminin neden devam ettiğini açıklayacak bir sürü etken vardır kuşkusuz. Birkaçından söz edersek, tâbi gruplar coğrafi ve kültürel olarak bölünmüş olabilirler, şiddetli bir misillemeye yol açma ihtimalinin açık direnişi çılgınlık haline getirdiğini düşünebilirler, gündelik geçim mücadeleleri ve bunun gerektirdiği gözetim açık muhalefete engel olabilir ya da geçmişteki başarısızlıklar nedeniyle kinikleşmiş olabilirler.

Ancak burada, yine de hegemonya ve ideolojik birleştirme teo-

diğerlerinin aynı anda hem bir tahakküm biçiminin haksız olduğunu *ve hem de* diğer kölelerden görece daha iyi bir durumda olduklarını düşünemeyeceklerini varsaymaktır. Yeni özgür kalmış bir kölenin eski hanımı hakkında söylediği aşağıdaki cümleyi ele alın: "O da yaşlı beyaz kadınların çoğu kadar iyiydi. Yiyeceğini paylaştığına göre beyaz kadınların en iyisiydi; ama tatlım, bilirsin, bu çok bir şey demek değil, 'çünkü onların hepsi siyahlardan nefret eder.'" Aktaran Eugene G. Genovese, *Roll, Jordan, Roll: The World the Slaves Made,* 125.

rilerinin sosyal bilimciler ve tarihçilere neden hâlâ entelektüel açıdan çok çekici geldiğini açıklamak gerekiyor. Bu bağlamda, ideolojik birleştirme teorilerinin hem ortodoks sosyal bilimciler için hem de Gramsci'nin neo-Marksist taraftarları için aynı derecede çekici olduğunu unutmamalıyız. Parsonscu sosyolojinin yapısal-işlevsel dünyasında, tâbi gruplar, onsuz hiçbir toplumun devam edemeyeceği toplumsal düzenin arkasındaki normatif ilkeleri doğal olarak kabul ederler. Neo-Marksist eleştiride de tâbi grupların hâkim normları içselleştirdikleri varsayılır; ama burada bu normlar onların nesnel çıkarlarına ilişkin yanlış bir görüş olarak ele alınır. Her iki örnekte de ideolojik birleştirme toplumsal istikrarı üretir; ilk durumda, istikrar övgüye değerdir, ikinci durumda ise bu sınıf temelli sömürünün devamına olanak sağlayan bir istikrardır.[39]

İdeolojik birleştirme nosyonlarının tarihsel kayıtlarda böyle bir yankı bulmasının en açık nedeni, gördüğümüz gibi tahakkümün gönüllü, hatta coşkulu bir suç ortaklığına ilişkin ikna edici kanıtlar sağlayan resmi bir senaryo üretmesidir. Normal koşullarda tâbi olanların, herhangi bir *belirtik* itaatsizlik teşhirinden kaçınmaları kendi çıkarlarınadır. Kuşkusuz direniş de her zaman –ölçüsüz vergileri, emeği ve maruz kaldıkları aşağılamaları asgariye indirmek gibi– pratik bir çıkar sağlar. Karşıt gibi görünen bu iki hedefin uzlaştırılması, tipik olarak, direnişin yöneldiği otorite yapılarıyla açık bir karşılaşmadan kaçınan direniş biçimlerinin aranmasıyla sağlanır. Bu nedenle köylüler, güvenlik ve başarı amacıyla, tarihsel olarak direnişlerini gizlemeyi tercih etmişlerdir. Toprak üzerindeki denetim sorun olduğunda, açıkça meydan okuyan bir toprak işgali yerine izinsiz olarak yerleşmeyi tercih ederler; vergilerle ilgili bir mesele olduğunda, vergi ayaklanması yerine vergi kaçırmayı tercih ederler; topraktan elde edilen ürüne ilişkin haklarla ilgili bir sorun olduğunda, doğrudan el koymak yerine izinsiz almayı ya da aşırmayı tercih ederler. Ancak daha az dramatik önlemler başarısızlığa uğradığında, geçinme imkânı tehlikeye girdiğinde ya da göreli bir

39. Burada da söz konusu olan çıkarlar vardır. Muhafazakâr toplumsal teorisyenler için, aşağıdan ideolojik rıza nosyonu bariz bir şekilde rahatlatıcıdır. Öte yandan Leninist sol açısından, ezilenlerin gözlerinden bağları kaldırmak zorunda olan öncü parti ve entelijansiyasına oynayacak rol sağlar. İşçi sınıfı yalnızca sayısal bir güç ve ekonomik kaldırma kuvveti değil, aynı zamanda kendi kurtuluşunun düşüncelerini de yaratabilseydi, Leninist partinin rolü sorunlu hale gelirdi.

güvenlik içinde darbe indirebileceklerine dair işaretler olduğunda, köylüler açık, kolektif meydan okuma yoluna girmeyi göze alırlar. Bu nedenle, hâkim olan ile tâbi olan arasındaki ilişkilerin resmi senaryosu yaranma formülleri, örtmeceler ve statü ve meşruluğa ilişkin itiraz edilmeyen iddialarla doludur. Açık sahnede serfler ya da köleler, bir rıza ve oybirliği görüntüsünü yaratma konusunda suç ortakları olarak görünürler; aşağıdan gelen söylemsel olumlamalar gösterisi, ideolojik hegemonyayı güven altındaymış gibi gösterir. Resmi iktidar ilişkileri senaryosu, iktidarın doğallaşmış göründüğü bir alandır; çünkü elitler onu üretmek için nüfuzlarını kullanırlar ve normal olarak tâbi olanların bu görüntüyü bulandırmaktan kaçınmaları onların dolaysız çıkarlarına hizmet eder.

"Resmi senaryo" toplumsal bir olgu olarak, tâbi gruplar üzerine tarihsel ve çağdaş bir araştırma yürütme konusunda çok büyük güçlükler çıkarır. Gerçek isyanlar haricinde, kamu olaylarının büyük çoğunluğu, dolayısıyla arşivlerin büyük kısmı resmi senaryoya ayrılmıştır. Ve tâbi grupların şöyle bir görünüverdikleri durumlarda tavırları, saikleri ve davranışları hâkim elitlerin yorumlarıyla dolayımlanır. Tâbi grubun hemen hemen tamamının okuma yazma bilmediği durumda, sorun iyice vahim bir hal alır. Ancak sorun yalnızca tarih kayıtlarını elitlerin kendi sınıf ve statülerini yansıtacak şekilde elit etkinliklerini öne çıkararak tutmalarına ilişkin standart sorun değildir. Tâbi grupların zarar görmelerine yol açabilecek etkinliklerini ve görüşlerini gizleme konusundaki içten çabalarının neden olduğu daha büyük bir güçlük söz konusudur. Amerika Birleşik Devletleri'nde kölelerin efendilerinin hayvanlarını, tahılını ve erzağını ne oranda çaldıklarına dair görece az bilgimiz vardır. Köleler başarılı olduklarında, efendi kayıplar olduğunu kesinlikle anlasa bile, bu konudaki bilgisi asgari düzeydedir. Kuşkusuz kölelerin, değerin efendilerinden tekrar temellük edilmesi hakkında aralarında neler konuştuklarına ilişkin olarak daha da az şey biliyoruz. Bildiklerimiz genellikle, bu tâbi olma biçiminden kaçabilmiş eski kölelerden –örneğin Kuzey'e ya da Kanada'ya kaçabilmiş kaçakların anlatılarından ve kurtuluştan sonra derlenen anlatılardan– gelmektedir. İdeolojik ve maddi direnişlerini yürütürken kölelerin ve diğer tâbi grupların amacı kesinlikle fark edilmemektir; hedeflerine ulaştıkları ölçüde, bu etkinlikler arşivlerde yer almaz. Bu açı-

dan, tâbi gruplar, sterilize edilmiş resmi senaryoya katkıda bulunma konusunda suç ortaklarıdırlar; çünkü bu, izlerini örtmenin bir yoludur. Umutsuzluktan kaynaklanan edimler, ayaklanma ve meydan okuma olayları gizli senaryoya açılan bir pencere sunabilir; ama krizler dışında, tâbi grupları genellikle münasip davranışlar takınmış olarak görürüz. Bu durumda, "normal" koşullar altında köleler arasındaki direnişi tespit etmek, atomaltı parçacıkların buhar hücresinden geçişini tespit etmek gibi bir iştir. Yalnızca direnişin izi –örneğin çok fazla mısırın eksik olması– görünür olacaktır.

Örneğin Christopher Hill'in İngiliz İç Savaşı'nda Leveller'lara atfedilen radikal düşüncelerin toplumsal ve dinsel öncellerini belirleme konusunda karşılaştığını belirttiği güçlükleri düşünün.[40] Kuşkusuz Leveller'ların toplumsal bildirilerinin 1640'ta oracıkta icat edilmediği çok açık, ama bunun kökenlerini izleyip bulmak başka bir şey. Bu konuda bakılması gereken yerin Lollard'lara atfedilen dinsel görüşler olduğuna kuşku yok. Ancak Lollardy'yi izlemek, bu heteredoks dinsel görüşleri benimseyenlerin kurulu düzen için tehlikeli görülmeleri –ve gerçekten de tehlikeli olmaları– nedeniyle karmaşık bir iştir. Hill'in gözlemlediği gibi, "Tanım gereği, [bu görüşleri] savunanlar iz bırakmamak istiyorlardı."[41] Koşullar göz önüne alındığında, Lollardy, kendisine inananlara bir ortodoksluk dayatacak hiçbir araca sahip olmayan, kaçak ve yeraltındaki bir mezhepti. Görüşleri, yasadışı vaazlara ilişkin raporlarda, zaman zaman vuku bulan ruhban sınıfı karşıtı olaylarda ve daha sonra Baptist'ler ve Quaker'lar tarafından tekrarlanan Kitabı Mukaddes'in bazı radikal demokratik yorumlarında bir an için görülebilir. "Şapka çıkararak saygı göstermeyi" de, insanlara hitap ederken şeref payelerini kullanmayı da reddetmeyi vazettiklerini, daha on beşinci yüzyılda Tanrı'ya doğrudan günah çıkarmaya ve papazdan daha yoksul olanlar için aşar vergisinin kaldırılması gerektiğine inandıklarını, Familist'ler, Ranter'lar ve Leveller'lar gibi meyhanelerde ya da açık havada vaaz verdiklerini biliyoruz. En çok, gözetimin en az olduğu yerlerde –pek az toprak sahibi ya da din adamı-

40. "From Lollardy to Levellers," 86-103, Janos M. Bak ve Gerhard Benecke, der. *Religion and Rural Revolt: Papers Presented to the Fourth Interdisciplinary Workshop on Peasant Studies* içinde.
41. *A.g.y.*, 87.

nın bulunduğu, kır, bozkır ve orman alanlarında– başarılı oldular. Ve suçlandıklarında, kendilerinden sonra gelen Familist'ler gibi heterodoks görüşleri olduğunu reddetmiş olmaları büyük ihtimaldir. Hill şöyle yazıyor: "Bu kahramanlıktan uzak tutum, Protestan ya da Katolik tüm yerleşik kiliselere yönelik nefretleriyle ilişkiliydi. Şehitliği reddetmeleri kuşkusuz inançlarının hayatta kalmasına yardımcı oldu; ama tarihçilerin, sapkın grupları doğru bir şekilde tespit etme konusundaki güçlüklerini arttırıyor."[42] Bu dönemde Lollard'ların ya da Familist'lerin en son istedikleri şey, ayağa kalkıp varlıklarını belli etmekti. Gerçekten de bu durumda Lollardy'ye yönelik ilginin, 1640'ta başlayan İngiliz İç Savaşı'nın simgesi olan radikal heterodoksinin kamusal, açık patlamasından sonra canlanması anlamlıdır. Yeraltındaki tarihleri, tarihsel öneme sahip bir mesele haline geldi; çünkü cisimleştirdiği düşünceler, İç Savaş'ın politik seferberliğinde ve iktidar boşluğunda, açık ifadesini bulmuş oldu. Daha önceden gizli olan bir senaryonun üzerine geriye doğru ışık tutacak bu tür elverişli anlar olmadıkça, tâbi grupların sahne arkası tarihinin büyük çoğunluğunun geri dönmemek üzere kaybolduğu ya da örtüldüğü düşünülebilir.

Tâbi grupların direniş pratiklerini gizlemek için gösterdikleri ikiyüzlülük hakkında da paralel bir tarihsel sav ileri sürülebilir. Alan çalışması yaptığım bölgede, Malayalı pirinç yetiştiricileri, resmi İslami aşar vergisini ödemekten nefret ediyorlardı.[43] Bu vergi adaletsiz bir şekilde toplanıyor, toplanması sırasında rüşvet yeniyor, hasılat eyalet başkentine gönderiliyor ve köydeki tek bir yoksul kişi dinsel otoritelerden herhangi bir yardım almıyordu. Malaya köylüleri sessizce ve yavaş yavaş, resmi olarak ödenmesi gerekenin ancak yüzde 15'inin gerçekten ödendiği bir düzeye kadar aşar vergisi sistemini neredeyse ortadan kaldırmayı başardılar. Aşar vergisine ilişkin ayaklanmalar, gösteriler, protestolar yapılmadı; tek yapılan çok çeşitli yollarla sabırlı ve etkili bir kemirmeydi: İşlenen toprak miktarı konusunda sahte beyanlar, toprak bildirimleri-

42. *A.g.y.*, 93

43. Bu direnişi, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda Fransız köylülerinin Katolik aşar vergisine karşı direnişiyle karşılaştıran kapsamlı bir betimleme için, "Resistance without Protest and without Organization: Peasant Opposition to the Islamic *Zakat* and the Christian Title" başlıklı çalışmama bakınız.

nin yapılmaması, az ödeme ve pirincin nemden bozulmuş olarak ya da ağırlığını arttırmak için taşlı ve çamurlu bir şekilde teslim edilmesi. Ayrıntıları bizi ilgilendirmeyen karmaşık politik nedenlerle, ne dinsel otoriteler ne de yönetici parti bu sessiz, etkili meydan okumaya kamuoyunun ilgisini çekmek istiyordu. Bunu yapmak, diğer şeylerin yanı sıra kırsal bölgelerde hükümet otoritesinin zayıflığını ortaya koyacak ve belki de diğer itaatsizlik edimlerini teşvik edecekti.[44]. İki hasım tarafından benimsenen dikkati çekmeme siyaseti, çatışmayı kamu kayıtlarının dışında tutma konusunda bir suç ortaklığına varır. Birkaç on yıllık dönemin gazetelerini, konuşmalarını ve kamu belgelerini inceleyen biri bu çatışmaya dair pek az iz bulur ya da hiçbir iz bulamaz.

O halde hegemonya ve yanlış bilinç teorilerinin çekiciliği, büyük ölçüde elitlerin ve tâbi olanların normal olarak kamusal senaryoya soktukları stratejik görüntülere bağlıdır. Tâbi olanlar için, koruyucu kendini sevdirme[45] ihtiyacı, yukarıdan tetkik edildiğinde, Lollard'ın ortodoks bir müzmin haline, hırsızın eşraf mülkiyetine uysallıkla saygı gösteren biri haline, vergi kaçıranın yükümlülüklerini yerine getirmeye hazır bir köylü haline gelmesini sağlar. Üzerlerinde uygulanan iktidar ne kadar büyükse ve gözetim ne kadar sıkıysa, tâbi olanlar itaat, uyum, hürmet izlenimini beslemek için daha fazla teşvike sahip olurlar. Aynı sebeple, böyle zalimane koşullar altında elde edilen itaatin sahne arkasındaki görüş için geçer-

44. Bu, felsefi sorunun politik bir varyantını meydana çıkarır: Hiçbir canlı yaratık duymazsa, ormanda bir ağacın düşmesi bir ses çıkarır mı? Tâbi olanların, elitler tarafından kasıtlı olarak göz ardı edilen ya da başka bir adla tanımlanan "direnişi" direniş olarak nitelenebilir mi? Başka bir deyişle, direnişin direniş olması için, yöneldiği tarafın onu direniş olarak kabul etmesi mi gerekir? Bu mesele, neyin kamusal senaryo olarak kabul edildiğini ve neyin edilmediğini belirleme (hiç bir zaman tamamen tek taraflı olarak değil) konusunda, iktidar ve otoritenin büyük önemine işaret eder. Bir itaatsizlik edimini, hiç vuku bulmamış gibi gözardı etmeyi ya da dikkate almamayı seçme yeteneği iktidarın temel bir uygulamasıdır.

45. Terim Edward E. Jones'tan gelmektedir; bkz. *Ingratiation: A Social Psychological Analysis*, 47. Jones terimi şöyle tanımlar: "Koruyucu kendini sevdirmede, amaç kişinin akıbetini, beklenen düzeyin ötesinde iyileştirmek değil; potansiyel bir saldırının önünü kesmektir.... uzak görüşlü bir savunma planlamasıdır. Koruyucu bir şekilde kendini sevdiren kişi için, dünya potansiyel hasımlarla, zalim, düşman, kaba bir şekilde açık sözlü olabilen insanlarla doludur. Kendini sevdirme, potansiyel hasmı herhangi bir saldırı bahanesinden yoksun bırakarak bu dünyayı daha güvenli bir yere dönüştürmeye hizmet edebilir."

li bir kılavuz olma ihtimalinin daha az olduğunu biliyoruz. Gördüğümüz gibi elitlerin de kamusal bir birlik, gönüllü itaat ve saygı görüntüsünü korumak için kendi nedenleri olabilir. Hem tâbi olanların hem de elitlerin resmi senaryosuna girilmedikçe, toplumsal kanıtların yorumlanması hemen her zaman statükonun hegemonik terimlerle teyit edilmesini temsil edecektir. Tâbi olanlar kendi gösterilerine pek fazla kanmadıkları gibi sosyal bilimcilerin ve tarihçilerin gösterinin zorunlu olarak iyi niyetle yerine getirildiğini düşünmeleri için de daha fazla neden yoktur kuşkusuz.

E. İKTİDARIN SORGULANMASI YA DA HEGEMONYANIN KULLANIM DEĞERİ

> *Yoksulluğa tanınan tek ironi Adalet ve İyilikseverliği adillikten uzak inkârlarda bulunmak için kullanmasıdır.*
>
> – BALZAC, *Köy Hekimi*

Kanıtlardan benim çıkardığım sonuca göre Gramsci'nin analizini hiç değilse bir açıdan ters yüz etmek zorundayız. Gramsci'nin, ideoloji üzerine sonraki neo-Marksist çalışmaların büyük kısmına kılavuzluk eden özgün formülasyonunda, hegemonya eylem düzeyinden ayrı olarak, esas itibarıyla düşünce düzeyinde işler. Devrimci partinin ve onun entelijensiyasının çözmesi umut edilen anormallik, kapitalizmde işçi sınıfının devrimci içerimleri olan somut mücadelelere girişmesi; ama hegemonik toplumsal düşüncenin esareti altında olduğu için, eylemlerinden devrimci sonuçlar çıkaramamasıdır. Gramsci'nin, işçi sınıfının eylemlerinde içkin olan radikal sonuçları çıkarmasını bu tahakküm altındaki bilincin önlediğini ileri sürer:

> Kitle içindeki aktif insanın pratik bir etkinliği vardır, ama pratik etkinliğinin net bir teorik bilincine sahip değildir.... Teorik bilinci aslında tarihsel olarak etkinliğine karşıt olabilir. Neredeyse iki teorik bilinci (ya da çelişkili bir bilinci) olduğu söylenebilir: Biri etkinliğinde örtük olarak bulunur ve gerçeklikte onu gerçek dünyanın pratik olarak dönüştürülmesinde diğer işçilerle birleştirir; görünüşte belirtik ya da sözel olan diğerini geçmişten miras almış ve eleştirmeden özümsemiş-

tir. Ama bu sözel anlayışın da sonuçları vardır... çelişkili bilinç durumu [genellikle] herhangi bir eyleme, herhangi bir karara ya da herhangi bir seçime izin vermez ve ahlâki ve politik bir pasiflik durumu üretir.[46]

Ancak tâbi grupların hâkim ideolojileri tersine çevirme ya da olumsuzlama konusunda sahip oldukları yaratıcı kapasiteyi görmüştük. Bu kalıp o kadar yaygındır ki, onu tarihsel olarak dezavantajlı grupların dinsel-politik donanımının bir parçası olarak ele almak makul olur. Dolayısıyla, diğer şeyler eşit olduğunda, kuytularda görece güvenle konuşabildiklerine göre tâbi sınıfların düşünce ve ideoloji düzeyinde *daha az* kısıtlanmış olduklarını, iktidarın günlük uygulamasının önlerindeki seçenekleri çok fazla kısıtladığı politik eylem ve mücadele düzeyinde *daha fazla* kısıtlanmış olduklarını düşünmek daha doğrudur. Kabaca söylersek, serfler için derebeylerini öldürmeye ve derebeylik rejimini ortadan kaldırmaya kalkışmak normal olarak intihar olacaktır; ancak tedbirli olmaları koşuluyla bu tür özlemlere sahip olmak ve onlardan söz etmek makuldür.

Kuşkucular Gramsci eleştirimin, ancak iktidar ilişkilerinin açık direniş ve protesto biçimlerini fiilen engelledikleri dönemlerde uygulanabilir olduğunu söyleyerek itiraz edebilirler. Ancak böyle koşullar altında eylem üzerindeki kısıtlamalar hegemonik görüntüye yakın bir şey üretecek kadar vahimdir. Elbette, diye devam eder kuşkucu, açık politik mücadele dönemlerinde itaat ve hürmet maskesi yırtılabilir ya da hiç değilse hissedilir bir şekilde indirilir. Yanlış bilincin kanıtlarının aranacağı yer tam burası olacaktır. Ancak etkin protesto sırasında tâbi gruplar hâlâ hâkim ideolojiyi büyük ölçüde benimsemeye devam ediyorlarsa, o zaman hegemonik bir ideolojinin etkisi altında olduklarını güvenilir bir şekilde varsayabiliriz.

Tâbi grupların protestosunun ve açık mücadelesinin gerçekten radikal bir ideolojik yön almasının az rastlanan bir durum olduğu doğrudur. Bu yadsınamaz olgu, hegemonya teorisinin ince versiyonunu yeniden ileri sürmek için kullanılmıştır. İkna edici bir formülasyon Barrington Moore'dan gelmektedir:

46. *Selections from the Prison Notebooks*, 333.

Ezilen bir grubun karşısında duran esas kültürel görev hâkim tabakanın haklılık temelini yıkmak ve bu temelin çürüklüğünü göstermektir. Bu tür eleştiriler, hâkim tabakanın yerine getirdiğini iddia ettiği görevleri yerine *getirmediğini* ve böylelikle toplumsal sözleşmeyi ihlal ettiğini gösterme yönündeki çabalar biçimini alabilir. Çok daha sık olarak hâkim tabakadaki belirli bireylerin toplumsal sözleşmeye uymadıklarını ileri sürme biçimini alır. Bu tür eleştiri hâkim tabakanın temel işlevlerini olduğu gibi bırakır. Sadece eleştirinin en radikal biçimleri kralların, kapitalistlerin, rahiplerin, generallerin, bürokratların ve benzerlerinin herhangi bir yararlı toplumsal amaca hizmet edip etmedikleri sorusunu gündeme getirir.[47]

Moore örtük bir şekilde, tahakkümün sorgulanmasında bir radikalizm eğrisi tasavvur etmemizi istiyor. En az radikal olan adım, hâkim tabakanın bir kısmını, yönetirken kullandıklarını iddia ettikleri normları ihlal etmekle eleştirmektir; sonraki radikal adım, tüm tabakayı hâkimiyetinin ilkelerini gözetmemekle suçlamaktır; en radikal adım ise hâkim tabakanın tahakkümünü gerekçelendirdiği ilkeleri reddetmektir. Hemen hemen her tahakküm biçimine yönelik eleştiriler bu şekilde analiz edilebilir. Belirli bir kralın öncelleri kadar iyiliksever olmadığını ileri sürmek başka şeydir, genel olarak kralların vaat ettikleri iyilikseverliği yerine getirmediklerini iddia etmek başka şeydir, tüm krallık biçimlerini reddetmek ise bambaşka bir şeydir.

Belirli bir eleştirinin bir tahakküm biçimini ne kadar derinden yaraladığını ayırt etmenin birçok muhtemel yolundan biri olarak, bu yaklaşım bazı üstünlüklere sahiptir. Benim itiraz ettiğim daha çok bu ölçütün, belirli bir ortamda hüküm süren ideolojik tahakkümün derecesini saptamak için kullanılmasıdır. Bence tek başına toplumsal eleştirinin ideolojik açıdan sınırlı kalması, eleştiriyi yapan grubun bilinçli bir şekilde daha kapsamlı bir eleştiri formüle etmesini hegemonik bir ideolojinin engellediği çıkarsamasını hiçbir şekilde haklı kılmaz. Kölelerin, serflerin, köylülerin, paryaların ve diğer tâbi grupların, yalnızca protestoları ve iddiaları karşı çıktıkları hâkim sınıfın törelerine uyum gösterdiği için etik anlamda uysal oldukları sonucuna varmak, vahim bir analitik hata olacaktır.

47. *Injustice*, 84.

Mesele şu ki *çatışma durumlarında bile,* tâbi grupların iddialarının kamusal temsilleri, aldıkları biçimi her zaman etkileyen stratejik ya da diyalojik bir boyuta sahiptirler. Zaman zaman devrimci bir krizin ortasında görülen toptan savaş ilanı dışında, protestoların ve meydan okumaların çoğu –hatta oldukça şiddetli olanları bile– tahakküm biçiminin temel özelliklerinin bozulmadan kalacağı şeklindeki gerçekçi bir beklentiyle yapılır. Bu beklenti hüküm sürdükçe, tek başına kamusal senaryodan hegemonik değerlere yönelişin ne kadarının ihtiyatlılık ve taktik olduğunu ve ne kadarının etik uysallık olduğunu çıkarsamak imkânsızdır.

Hegemonik değerlerden söz eden yaklaşımlardaki potansiyel olarak stratejik unsur, hemen hemen her eşitsizlik ortamında görülebilir; dil üzerindeki tahakkümün sonucudur bu. Sıradan bir örneği ele alırsak, kapitalist bir firmada zam için üstlerine başvuran ya da başkalarının aldığı bir zammı alamamasını protesto eden birini düşünün. Otorite yapısı içinde kalmayı umduğu sürece, zorunlu olarak üstlerinin kurumsal çıkarlarına hitap edecektir. Aslında zammı yeni bir araba satın almak, kumar alışkanlığını tatmin etmek ya da marjinal bir politik gruba yardım etmek için istiyor ve patronunun hatalarını sadık bir şekilde gizlemiş olduğu için bunu hak ettiğini hissediyor ve ailesine ve en yakın arkadaşlarına durumu böyle açıklıyor olabilir. Ancak bunların hiç birinin resmi senaryoda meşru bir yeri olamaz. Bu nedenle muhtemelen geçmişte firmanın kurumsal başarısına yaptığı ve gelecekte yapabileceği sadık ve etkili katkıyı vurgulayacaktır. Stratejik eylem her zaman yukarı doğru bakar, çünkü genellikle duyulmasının tek yolu budur. Söylenenler tamamen samimi de olabilir, ama bu samimiyeti yalnızca resmi senaryo temelinde yargılayamayız.

Böylelikle hâkim olanın iktidarı, hâkim elitleri, iddialarının geçerliliğinin kendi gözleriyle gördükleri kanıtlarla da desteklendiğine ikna etmeye yarayan sürekli bir hürmet, saygı, ululama, hayranlık, itibar, hatta tapınma gösterileri akışını sağlar; kamusal senaryoda. Bu nedenle, "(serflerimiz, kölelerimiz, paryalarımız) bizi sever" şeklindeki klasik iddia, tahakküm eleştirilerinin genellikle kabul etmeye eğilim gösterdiklerinden daha zekice bir iddiadır. O kadar da gizemli olmayan toplumsal bir simyacılıkla, tahakkümün maden posası, o tahakkümü gönüllü, hatta coşkulu rıza

altınına dönüştürür gibi *görünen* kamusal söylemsel olumlamalar üretir.

Aşağıdan gelen güç gösterilerinin çoğu, –örtük ya da belirtik olarak– protestoya yönelik olsalar bile, ortadan kaldırmayı hedefledikleri "kuralları" büyük ölçüde gözetirler. Bu kurallara gönderme-de bulunmanın resmi senaryoya riayeti ima etmesi dışında, bu gösteriler çoğunlukla, pek az içtenlik ifade eden, alışkanlığa dayalı ve taktik tavırlar olarak yorumlanabilir. Doğrudan Fransız krallarına hitap eden ve tipik olarak hükümdar tarafından düzeltilmesini istedikleri kişisel bir haksızlıktan şikâyet eden *lettres de cachet*, Hükümdara hitap ederken o tumturaklı dili serbestçe kullanıyorlardı. Formüller bilinirdi ve belirli bir şikâyeti, Hükümdarın büyüklüğünü ve iyilikseverliğini ve ricada bulunan uyruğun tevazusunu ve sadakatini vurgulayan örtmecelerle süslemek için bir notere başvurulabilirdi. Foucault'nun belirttiği gibi bu tür formüller "dilencilerin, yoksul halkın ya da sıradan insanların, iktidar sahnesinde ilgi çekmek istiyorlarsa zorunlu olan çeşitli pozlar, jestler, tumturaklı tavırlar takındıkları, bolca bükümlü kumaşlar giydikleri tuhaf bir tiyatroda görünmelerine neden olur."[48] Foucault'nun sözünü ettiği "tuhaf tiyatro" yalnızca sesini duyurmanın bir aracı değildir, çatışma ve hatta isyan durumunda başvurulan değerli bir politik kaynaktır. Sivil bir hapishaneden, dilekçe veren ve ayaklanan köylülerin modellerinden alınan örnekler, örtmeceleştirilmiş iktidarın aşağıdan gelen başvurular için nasıl temel sağladığının ifade edilmesine yardımcı olacaktır.

Thomas Mathiesen, görece ilerici bir Norveç hapishanesindeki mahkûmlar tarafından kullanılan kamusal stratejilere ilişkin özenli betimlemesinde, mahkûmların kendi çıkarlarını gardiyanların ve idarenin çıkarları karşısında öne çıkarmayı nasıl başardıklarını araştırır.[49] Mahkûmların kuruma kinizmle yaklaşmaları ya da onu meşru görmeleri bizim amaçlarımız açısından pek önemli değil; şu ya da bu şekilde hapishane otoriteleriyle uğraşmaya devam etmek zorunda oldukları şeklindeki stratejik anlayış söz konusu olduğu

48. Michel Foucault, *Michel Foucault: Power, Truth, Strategy*, der. Maeghan Morris ve Paul Patton. "Working Papers Collection #2," 88.
49. *The Defenses of the Weak: A Sociological Study of a Norwegian Correctional Institution*.

için, tavırları her iki varsayıma da mükemmel bir şekilde uymaktadır. Gerçekçi devrimci seçeneklerden yoksun olan ve tanım gereği pek az politik kaynağa sahip olan mahkûmlar, yine de hegemonik ideolojiyi kendi lehlerine kullanarak kurum otoritelerine karşı başarılı bir mücadele yürütüyorlardı. Mahkûmların gündelik hapishane yaşamında en hoşlanmadıkları şey, ayrıcalıkların ve cezaların idari personel tarafından keyfi ve öngörülemez bir şekilde bölüştürülmesi karşısındaki güçsüzlükleriydi. Karşılarına dikilen iktidarı ehlileştirmeye ve onu daha öngörülebilir ve manipüle edilebilir hale getirmeye yönelik yılmak bilmez çabaları içinde, Mathiesen'in "kusurbuluculuk" olarak nitelediği bir strateji izliyorlardı. Bu strateji, küçük krallıklarının yöneticilerinin yerleşik normlarını hatırlatıp yöneticilerin kendi otoritelerini gerekçelendirmek için kullandıkları normları kendilerinin ihlal ettiklerini iddia etmekten ibaretti. Mahkûmlar sürekli olarak ayrıcalıkların (örneğin bir asgari güvenlik blokunda ikamet, iyi işler, sıla izinleri) verilmesini yöneten prosedürlerin, ölçütlerin ve kuralların belirtilmesini istiyorlardı. Otomatik ve mekanik bir şekilde işlediği sürece, esas ölçüt olarak kıdemi kabul ediyorlardı. İçinden geldikleri genel toplum, mücadelelerini sürdürmek için ustalıkla kullandıkları yasaya saygılı prosedürler ve yurttaşlar için mekanik eşitlik değerlerini belirlemişti. Davranışları bu açıdan ahlâkçıydı; meşru normlardan sapanlar kendileri değil personeldi. Radikal belirlenimsizlik [indeterminacy] ilkesi bir kez daha hüküm sürüyordu. Hâkim normların bilinçli bir manipülasyonu olması anlamında, mahkûmların argümanlarının ne ölçüde stratejik olduğunu resmi senaryodan anlamak hemen hemen imkânsızdır. Hapishane görevlileri ise her halükârda, bunu en son bilecek olanlardır.

Tedavi ve idare personeli, mahkûmların mücadelelerinin mantığına direnmeye çalışmışlarsa da pek başarılı olamamışlardır. İktidarlarının, ayrıcalıkların ve disiplinin paylaştırılmasındaki kişisel karar haklarının azamiye çıkarılmasına dayandığı oldukça açıktır; bu, zaten temel özgürlükleri elinden alınmış bir nüfusun itaat etmesini sağlamak için ellerindeki hemen hemen tek araçtır. Bu karar yetkisinden yoksun kalınca, toplumsal denetimleri buharlaşır ve bir miktar eylem serbestliği için tavırlarını tekil mahkûmun bireysel ihtiyaçlarına uyarlama şeklindeki "tedavi ideolojisi"ne başvururlar.

Mahkûm için, bu yalnızca asık suratlılık ya da giysilerinin intizamsızlığı nedeniyle onların kendisini cezalandırma yetkisini temsil etmektedir. O halde burada, belirli bir normatif ya da ideolojik kurallar kümesinin, çevresinde kolayca ulaşılabilir iktidar uygulamalarının ve çatışmalarının oluşturulmasına nasıl yardım ettiğine ilişkin yararlı bir örnek buluyoruz. Tanım gereği tâbi grupların gerçek çıkarlarına hizmet ettiğini iddia etmek zorunda olan herhangi bir hegemonik ideoloji taslağının manipüle edilebilirliği, hasımlara o ideoloji tarafından meşrulaştırılan politik talepler biçiminde politik kaynaklar sağlar.[50] Kurallara inansın ya da inanmasın, ancak bir aptal bu kadar kolay ulaşılabilir ideolojik kaynaklardan yararlanmanın muhtemel faydalarını değerlendiremeyecektir.

Hâkim tabakanın ideolojisinin kullanılması, hiçbir şekilde şiddetli çıkar çatışmalarını önlemez; şiddetin bir gerekçesi olarak bile görülebilir. Tokugawa Japonyası'nda köylülerin daimyo'ya [feodal baronlar] verdikleri dilekçeler, sık sık ayaklanma ve isyanların başlangıcını oluşturuyordu. Dilekçe vermenin ölüm cezasına yol açmasına rağmen, köy liderleri zaman zaman bu dramatik adımı atıyorlardı; bunu yaptıklarında da dilekçeleri her zaman vergileri azaltma konusunda "beyin merhametini" istirham eden ve "üstlerinin iyiliksever sosyal yardım" geleneğini niyaz eden hürmetkâr bir dille yazıyorlardı.[51] Bir isyan başlangıcı olarak bile olsa, bu tür sözler genellikle gerçek köylülerin "iyiliksever derebeyleri ve şerefli köylüler"den oluşan dünya görüşünü ayrıcalıklı bir biçimde görme imkânı olarak alınıyor, oysa biz burada iktidarla yapılan ve az çok stratejik bir boyutu olabilen, bir diyalog gözlemliyoruz. Ancak açık olan bir nokta var. Köylüler, resmi hürmet söylemi içinde kalan başvurularda bulunarak, umutsuz dilekçe verme edimiyle ölümcül risklere maruz kalma ihtimalini bir miktar azaltabilirler. Örtük tehditle ağırlaşmış kolektif bir provokasyon ortamı içinde, köylüler simgesel yüksek zemini resmi değerlere bırakmaya çalışıyor ve sessizliklerinin ve bağlılıklarının, ancak derebeyi onların hiyerarşik toplumsal sözleşme anlayışına uyarsa garanti edileceğini ima ediyorlar. İşin içinde bulunan herkes, hemen hemen tüm dilekçeler

50. Kuşkusuz zaman içinde ideolojik kuralların yeni amaçlarla kullanımı ve manipülasyonu onları önemli ölçüde dönüştürecektir.
51. Najita ve Scheiner, *Japanese Thought in the Tokugawa Period,* 41, 43.

gibi bu dilekçenin de bir tehdit içerdiğini kesinlikle biliyor; ama belge köylülerin veri olarak kabul ettiklerini iddia ettikleri hiyerarşik gerçekliklerden dem vurarak başlıyor.

Tâbi grupların sahip olduklarını düşündükleri "haklar" konusundaki, dilekçe aracılığıyla dile getirilen kolektif ısrar, bir reddin kesin sonuçlarını derebeyinin hayal gücüne bırakan, çok net bir "yoksa" anlamını taşır. Bir aristokrasinin kendi değerler koduna özdisiplinli bağlılığından sözedilebilirse; bu bağlılık *noblesse oblige* [soyluların başkalarına mert ve soylu davranma vazifesi-ç.n.] olarak can sıkıcı olduğu zaman, elitlerin kendi toplumsal sözleşme anlayışlarına bağlılıkları konusunda köylülerin *paysans obligent* [yükümlülüklerini yerine getiren köylüler -ç.n.] olarak ısrar ettiklerinden söz edilebilir. Bu tür dilekçeler genellikle, vergiler, askere alma ve benzeri koşullar nedeniyle köylülerin çektiklerini, yeislerini ve taşmakta olan sabırlarını dile getirir ve bir on yedinci yüzyıl Fransız tarihçisinin doğru bir şekilde gözlemlediği gibi "Hükümdarına umutsuzluktan söz eden kişi, onu tehdit eder."[52] Bu nedenle bir umutsuzluk dilekçesinin iki çelişkili unsurun karışımından oluşması muhtemeldir: Örtük bir şiddet tehdidi ve hürmetkâr bir hitap tarzı. Bu hürmetin ne kadarının elitlere hitap etme formülünden ibaret olduğu –ve bunun ötesinde pek bir anlam içermediği– ve ne kadarının temel tabakalaşma ve otorite ilkelerine meydan okuma niyetini kamusal olarak inkâr ederek pratik amaçlar peşinde koşma yönünde az çok bilinçli bir çaba olduğunu ayırt etmek hiç de basit bir iş değildir. Örneğin Le Roy Ladurie'nin 1580'de Romans'daki ayaklanmaya ilişkin anlatısından, zanaatkârlar ve köylüler arasında isyancı bir atmosferin 1579'un başında şekillendiğini biliyoruz. Ancak Ana Kraliçe Catherine kente yaptığı bir ziyarette Paumier'ye neden krala karşı olduğunu sorduğunda şu yanıtı aldı: "*Ben kralın hizmetçisiyim;* ama halk beni, yoksul halkı savaşın zorbalığından kurtarmam ve Cahier'lerinde [şikâyet defterlerinde-ç.n.] içerilen *haklı serzenişlerinin gereğini alçakgönüllülükle* yerine getirmem için seçti."[53] Zaman açık isyan için uygun olmadığından, Paumier'nin ihtiyatlı konuşmayı tercih etmesi anlaşılır. Saygı

52. Ladurie, *Carnival in Romans,* 257. Burada alıntı yapılan Dauphiné'li tarihçi N. Chorier'dir; *Histoire générale de Dauphiné,* 2:697 (1672).
53. *A.g.y.*, 152 vurgular eklenmiştir. Aynı zamanda Paumier bunu söylerken

formüllerini, günümüzde iş mektuplarında kullanılan standart selamlamalar ve kapanışlarda olduğu gibi düşünmeden kullanması da anlaşılır. Ancak ayrıntılı bir şekilde araştırmak istediğim üçüncü bir alternatif daha var. Seyrek görülen "ya hep ya hiç" mücadelelerinin söz konusu olduğu durumlar dışında, tâbi gruplar, direnişlerini ve meydan okumalarını, hem amaçlarını gizlemeye yarayan hem de muhtemel bir başarısızlığın sonuçlarını yumuşatabilecek bir geri çekilme yolu sağlayacak tâbi olma ritüalizmleriyle örtmeyi öğrenirler. Bu tür bir iddiayı kanıtlayamam, ama neden ciddiyetle gözönüne alınması gerektiğini gösterebileceğime inanıyorum.

F. NAİF MONARŞİZM: "YAŞASIN X"

Köylüler arasında naif monarşizmin o kadar da naif olmayan yorumunu kısaca tarif ederken, Daniel Field'in Rusya'daki duruma ilişkin titiz çalışmasından çok yararlandım.[54] Halkını ezilmekten kurtarmak için gelecek olan Kurtarıcı-Çar "miti"nin genellikle Rus tarihinde büyük bir muhafazakâr ideolojik gücü olduğuna inanılırdı. Lenin, çarın askerlere barışçı göstericiler üzerine ateş etme emrini verdiğinin bilindiği 1905'teki Kanlı Pazar'a kadar, köylü isyanının önündeki en büyük engelin naif monarşizm olduğuna inanıyordu:

> Şimdiye kadar [köylüler] naif ve kör bir şekilde Çar-batiushka'ya [Kurtarıcı] inanabilmiş, dayanılmayacak kadar ağır olan koşulların çaresini Çar-batiushka "Hazretleri"nden bekleyip, suçu yalnızca Çarı aldatan görevlilerin uyguladığı zor, keyfilik, yağma ve tüm diğer zulümlerde bulabilmişlerdir. Mujikin kuşaklar boyunca büyük bir ilgisizlik içinde yaşadığı, ezilmiş, vahşi yaşamı bu inancı pekiştirmiştir. Köylüler isyan edemiyor, ancak dilekçe verip yalvarabiliyorlardı.[55]

Lenin'e rağmen, çar mitinin köylüler arasında politik pasifliği teşvik ettiğine dair hiçbir kanıt yoktur ve mitin yaptığı bir şey varsa

---

Catherine'in önünde diz çökmemiştir; bu, halk hareketi düşmanlarının küstahça buldukları bir ihmaldir.

54. *Rebels in the Name of the Tsar.*

55. Aktarıldığı yer *a.g.y.*, 2, vurgular bana ait.

bunun köylü direnişini kolaylaştırmak olduğuna dair oldukça fazla kanıt vardır.

Mitin kendisi on yedinci yüzyılda "Karışıklık Dönemi" ve hanedan krizleri sırasında gelişmiştir. Mitin az çok standart sayılabilecek bir varyantında, Kurtarıcı-Çar sadık uyruklarını serflikten kurtarmak ister; ama bunu önlemeyi umut eden kötü saray mensupları ve görevliler onu öldürmeye çalışırlar. Mucizevi bir şekilde hayatta kalır (genellikle sadık bir serf tarafından kurtarılır) ve halkın arasında, onların acılarını paylaşarak ve kimliğini güvenilir birkaç kişiye açıklayarak bir hacı gibi gizlenir. Sonunda başkente döner, halkı tarafından tanınır ve tahta çıkartılır; sadık olanları ödüllendirir ve kötüleri cezalandırır. Adil bir çar olarak bir barış ve huzur devrini başlatır.[56]

Mitin en dikkat çekici özelliği herhalde köylülerin ellerinde yoğrulabilir oluşuydu. Her şeyden önemlisi, ağır vergiler, zorunlu askerlik, kiralar, askeri angarya ve benzeri zulümleri dayatarak, iyi çarın arzularını yerine getirmeyen sözde ajanlarının hepsine direnme çağrısıydı. Çar sadakatsiz ajanlarının kendi adına işledikleri suçları bir bilseydi, onları cezalandıracak ve hataları onaracaktı. Dilekçeler bir sonuç vermeyip baskı devam ettiğinde, bu, yalnızca bir sahtekârın –sahte bir çarın– tahtta olduğunu gösterirdi. Bu durumda, gerçek çar olduğunu iddia eden bir asinin bayrağı altında toplanan köylüler monarşiye bağlılıklarını göstermiş olurlardı. II. Katerina döneminde, tahtta hak iddia eden en az yirmi altı kişi vardı. Modern Avrupa tarihindeki en büyük köylü isyanlarından birinin lideri olan Pugaçev başarısını kısmen Çar III. Petro olma iddiasına –göründüğü kadarıyla bu iddia birçok kişi tarafından kabul edilmişti– borçluydu. Pratik bir mesele olarak, iyiliksever çarın arzuları, köylülerin acil çıkarlarının ve dertlerinin ona yansıtılmasıydı; ve miti politik olarak bu kadar kışkırtıcı hale getiren de kuşkusuz buydu. Çar miti, köylülüğün baskıya karşı şiddetli direnişini hükümdarlığa sadakat edimine dönüştürebiliyordu. 1902'de Ukraynalı isyancılar kendilerini yargıç karşısında savunurken, çarın ken-

56. İsa'nın yaşamıyla benzerliklerin kasıtsız olması çok zordur, ama başka kültürlerde olduğu gibi Rusya'da da adil bir kralın geri dönüşüne ilişkin uzun sürmüş gelenekler vardı. Batı Avrupa'da olduğu gibi sık sık İsa'ya karşı olan ile zalim olan birleştirilirdi.

dilerine tahılı eşraftan almak için izin verdiğini ve çarın bu konuda gizli tutulan bir *ukase*'si (kararı) olduğunu duyduklarını ileri sürdüler. Köylüler (görevlilerin) çarın iradesine karşı hareket ettiklerini iddia ederek yerel otoritelere direnebiliyor ve sonra bunun aksini belirten mesajları ve ulakları sahte diyerek reddedebiliyorlardı. Çar tarafından kararlaştırılan, ama zalim görevliler tarafından gizlenen serflik sistemindeki reformlar için ya da bu sistemin ortadan kaldırılması için isyan edebiliyorlardı.

Simgesel bir özsavunma hamlesi ile pasifliği öğütleyen, görünüşte muhafazakâr olan bir mit, kamusal olarak hükümdara duyulan güvenilir bir sadakatle gerekçelendirilen meydan okuma ve isyanın temeli haline gelmektedir! Serfler direnişlerinin çara hizmet ettiğine inandıklarında, mitin öğütlediği itaatkâr sabır ve duanın memurlar için hiçbir faydası yoktu. Field'in dediği gibi, "Naif ya da değil, köylüler Çar'a bağlılıklarını çıkarlarına uyan biçimlerde *ve yalnızca o biçimlerde* ifade ettiler. Folklorik ifadeleriyle miti el altında hazır bulan köylü liderleri, onu diğer köylüleri ayaklandırmak, harekete geçirmek ve birleştirmek için kullandılar. Büyük eşitsizliklere karşı direnişin bir bahanesiydi ve bu amaca hizmet edecek başka bir uygun araç yoktu."[57]

Field'in derinlemesine incelediği iki durumda da yerel görevlilerin çarın isteklerine karşı çıktıklarına inanmak tamamen imkânsız değildi. 1861'deki kurtuluştan sonra, Biezdne'deki (Kazan Eyaleti) köylüler, kefaretler, emek istihkakları ve vergilerle birlikte yüklerinin öncekinden daha ağır olduğunu keşfederek moral çöküntüsü yaşamışlardı. Aralarından biri, kurtuluş kararının onları bu tür istihkaklardan tamamen muaf tuttuğunu –*volia* (özgürlük, muafiyet, serbestlik) sözcüğü kararda birçok bağlamda geçiyordu–; ama toprak sahiplerinin ve memurların bu kararın uygulanmasını önlediklerini ileri sürdüğünde, ödemeyi reddetmek için yukarıdan onaylanmış olan fırsatın üzerine atladılar. Resmi olarak serflikten kurtuldukları göz önüne alındığında, kurtuluşun tam anlamının kendilerinden saklandığı düşüncesi çok da zorlama değildi. Soyluların ve memurların, çarın bir kararını dikkate almamaları ya da çarpıtmaları ilk kez olmuyordu. Çara bir dilekçe yazdılar ve üç kişiyi dilekçeyi elden teslim etmek üzere Petrograd'a gönderdiler. Ne

57. *A.g.y.*, 209.

ile suçlanırlarsa suçlansınlar, eylemleri herhangi bir fesat ya da ihanet tanımlamasını reddeder görünüyordu. Sorulardan kaçıyorlardı ve sıkıştıklarında "ikiyüzlülük ediyorlardı."[58]

İkinci olay Ukrayna'da, Kiev ilinin Chigirin ilçesinde oldu. Toprak tahsisatları üzerine –bireysel ya da komünal– yedi yıldan uzun bir süredir devam eden bir anlaşmazlıkla ilgiliydi. Çoğunluk, daha önce dayatılan tahsisatlara karşı çıktı ve nihayet 1875'te kefaretleri ödemeyi reddetti ve kendilerine uygulanmayan cömert *ukase*'ye gönderme yaparak çara son derece hürmetkâr terimlerle yazılmış bir dilekçe verdiler. Chigirin olayının ayıt edici bir özelliği, popülist bir ajitatörün, bu bulanık sularda bir ayaklanma başlatma umuduyla, nakit parayla ve güya çarın elinden çıkmış, tüm talepleri kabul eden düzmece bir imparatorluk beratıyla bölgeye gelmiş olmasıydı. Köylü saflığını ve naif monarşizmi bir isyan başlatmak için kullanmak istiyordu. Köylüler ona dışardan gelen herhangi birine davrandıkları gibi davrandılar: Parasını aldılar, "onun huzurunda itaatli ve uysaldılar, öte yandan bildiklerini okumaya devam ettiler."[59]

Sahtekâr tutuklandığında, bunun kendileri açısından yaratacağı sonuçlardan korkan köylüler, neden çarın kendi lehlerine karar verdiğine inanabildiklerini açıklamak üzere kendi dilekçelerini hazırlayıp çara gönderdiler. Dilekçe şöyle başlıyordu: "Bizim gibi basit, geri kalmış insanlar, O'nun halkına karşı sevgisini ve güvenini, onlara yönelik ilgisini bilirken aziz hükümdarımızın iyilikseverliğine nasıl inanmazdık..?"[60] Burada söz konusu olan neşeyle taraf değiştiren ya da kinik bir şekilde cümlelerinin etkisini hesaplayan köylüler değildir. Çara hitap ederken bir düzeyde saflığın, basitliğin ve geri kalmışlığın yararını anlamaktır söz konusu olan. Çocuk gibi, aydınlanmamış, Tanrı korkusu taşıyan ve özünde sadık olan köylü-

58. *A.g.y.*, 79.
59. *A.g.y.*, 201.
60. *A.g.y.*, 198. Spekülatif olarak, klasik dilekçenin biçimi, bir hürmet retoriği içine gömülmüş bir tehdittir. (Çok daha terbiyeli terimlerle de olsa) "Vergileri düşürmezseniz büyük sorun çıkarırız," diyebilecek olan dilekçenin, görevliler tarafından o mahut cümleyi bulmak için rutin bir şekilde hürmet retoriğini atlayarak okunduğunu düşünebiliriz. Ama naif monarşizmin dramaturjisinde, dilekçe aslında şöyle der: "Pekâlâ, siz, iyiliksever çar olarak davrandığınız sürece ki bu, burada vergileri düşürme anlamına geliyor; biz de sadık köylüler gibi davranacağız."

ler şeklindeki resmi görüş, hem sıkı disiplini hem de babaca hoşgörüyü vurgulayan bir yönetim felsefesine yol açtığı gibi zor bir durumda olan köylülere bazı avantajlar da getiriyordu. Basitliklerinden ve sadakatlerinden bahsederek, karşılaştıkları hâkimlerin ve polis memurlarının cömertliğine ve bağışlayıcılığına olduğu kadar, çarın cömertliğine ve bağışlayıcılığına da hitap etmeyi umut edebilirlerdi. Köylüler düşünüldüğü kadar safsalar, zekice, fitneci propagandalara kurban olduklarında sorumlu tutulamazlar. Bu koşullar altında, isyan ve itaatsizlik edimleri için daha etkili bir simgesel temel –vergiler, toprak, harçlar, zorunlu askerlik ve tahıl konusunda eşraf ve memurlarla mücadelede başarısızlığın sonuçlarını asgariye indirme ihtimali olan bir temel– tasavvur etmek zordur. Hegemonik değerlerin stratejik kullanımı konusundaki uzun süreli bir pratik ve duygularını belli etmeme ihtiyacının tarihi, naif monarşizmin kullanım değerini kavramamıza yeter de artar bile.

Naif monarşizmin köylüler için yararı, kısmen çarlık bürokrasisi için taşıdığı değerden kaynaklanır. Her şeyden önce, naif monarşizm, var olan mülkiyet, statü ve zenginlik dağılımından en çok kazanç sağlayanlar için köylü huzursuzluğunun en rahatlatıcı yorumunu temsil ediyordu. Memnuniyetsizlik varsa bile, temelde sağlam ve adil bir toplumsal düzenin anlık bir karışıklığı olarak açıklanabilirdi. Birkaç ajitatör ya da birkaç açgözlü memur ya da aristokratın onları bağlılıklarından uzaklaşmak üzere kışkırttığı durumlar dışında, serfler/köylüler çara bağlıydılar ve genellikle devlete karşı yükümlülüklerini yerine getiriyorlardı. Bu durumda birkaç ajitatörü toplamak ve birkaç memuru azletmek, düzeni yeniden sağlamak için yeterliydi. Temel değişikliklerin planlanması ve köylülerin kitleler halinde Sibirya'ya gönderilmesi gerekmiyordu. Pişmanlıklarını ifade etmiş olan köylülere yumuşak bir şekilde davranmak, çarın babaca hoşgörü ününü daha da pekiştirecek ve böylelikle köylülerin naif monarşizmini haklı kılacaktı. Ve köylüler hâlâ naif, geri kalmış ve kolaylıkla yanlış yöne çekilebilir oldukları için –bunu dilekçelerinde kabul etmiyorlar mıydı?– kendilerine kılavuzluk edecek ve yol gösterecek güçlü, otoriter bir hükümdara ve onun vekillerine ihtiyaçları vardı.

Görünüşteki zımni ideolojik suç ortaklığı tam da çarlık paternalizmi mantığının bir ürünüdür. Köylüler naif monarşizmi bir ayak-

lanma bahanesi haline getirebildikleri gibi köylü mitinin önemini de değerlendirebiliyorlardı; bilgisiz, cahil *narod* [halk] stereotipi, zaman zaman, çarın halkıyla ilgilendiği şeklindeki basit inanç kadar kullanışlı olabiliyordu. Bu açıdan, çar ve köylü mitlerini, daha sonra köylüler tarafından temellük edilen ve yeniden yorumlanan, monarşinin ideolojik bir yaratımı olarak görmemeliyiz. Bu mitler, temel terimlerin (basit köylü, iyiliksever çar) ortak olduğu; ama ardından gelen yorumların hayati çıkarlara uygun olarak son derece ayrı yollar izlediği şiddetli bir tartışma olarak, tarihsel bir mücadelenin ortak ürünü olarak ele alınmalıdır.

Rus köylülerinin naif monarşizmi pek de naif olmayan bir şekilde kullanmaları, isyancı tâbi grupların muhafazakâr bir hegemonyanın ritüel simgelerine başvurdukları sayısız durumun analizi konusunda bir an durup düşünmemiz gerektiğini hatırlatmalıdır. Örneğin tüm Avrupa'da ve Güneydoğu Asya'da, kültürel ve dinsel soylardaki büyük farklılıklara karşın, adil bir kralın ya da dinsel bir kurtarıcının geri dönüşünden söz eden köklü gelenekler vardır.[61] Bu tür gelenekler, köylü isyanlarında göze çarpacak sıklıkta ortaya çıkmıştır ve Rusya'daki Kurtarıcı-Çar mitiyle aynı mantıksal işlevi yerine getirmiş olabilirler. Daha yakından incelenirse, İngiltere'de Kilise ve Kral ayaklanmaları olarak adlandırılan ayaklanmaların birçok varyantında, önemli bir stratejik unsur olduğu fark edilebilir. Fransa ve İtalya'da on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda, isyancı göstericilerin "Yaşasın Bakire" (Yaşasın Meryem) diye bağırmaları ve bunun ardından belirli taleplerin dile getirilmesi yaygındı. Peter Burke'nin gözlemlediği gibi, "Ama tüm isyancıların, 'Yaşasın Kral!' sloganı gibi mücadelelerini saygıdeğer kılan 'Yaşasın Meryem!' sloganının stratejik değerinin farkında olmamaları ihtimal dışıdır. Bu sınırlı anlamda, dinsel düşünceler mücadelenin araçlarıydı."[62] Bu bağlamda, "Kahrolsun feodal harçlar ve tuz vergisi" gibi bir slogandan önce "Yaşasın Kral" sloganının gelmesinin, büyük sorunların düzeltilmesini talep eden bir dilekçenin hürmetkâr başlangıcı gibi bir örtmece gücüne sahip olduğunu

61. Avrupa'daki bu geleneklere ilişkin kısa bir tartışma için bkz. Peter Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe,* 6. bölüm. Güneydoğu Asya'daki benzer gelenekler için bkz. Adas, *Prophets of Rebellion.*
62. "Mediterranean Europe, 1500-1800", *Religion and Rural Revolt* içinde, der. Bak ve Benecke, 79.

düşünebiliriz.[63] Bu, kabul edilmiş hitap biçimidır, maliyeti düşüktür, hasma kişinin onu yok etme niyetinde olmadığı konusunda güvence verir, sadakat iddiasında bulunur, kralın prestijini arttırır görünürken ona dilekçeyi kabul etme olanağı sağlar ve girişim başarısızlığa uğrarsa zararın sınırlı olmasına yardımcı olabilecek savunmaya yönelik rahatlatıcı bir tutum sağlar. Bu tür jestler, bazı kültürel bağlamlarda, henüz savaş ilan edecek kadar yabancılaşmamış olan tâbi grupların şikâyetlerindeki sıradan sohbet başlangıçları gibi alışkanlık haline gelebilir. Aklıma, "Yakınmak istemiyorum ama..." ya da "Saygılarımla..." diye başlayan cümleler geliyor. Mesela, hegemonik iddiaları olan her hâkim ideoloji tanım gereği, tâbi gruplara kamusal senaryoda kullanılabilecek politik silahlar sağlar.

Kamusal senaryoyu politik bağlamına yerleştirmek için kısa bir süreliğine "etik itaat" ve hegemonya meselesine dönelim. Tarihsel kanıtların, tâbi grupların var olan tahakküm biçimlerini reddeden devrimci *düşünceye* muktedir olduklarını açıkça gösterdiğine inanıyorum. Alman Köylü Savaşı'ndaki Suebyalı zanaatkârlar ve çiftçiler, İsa'nın çarmıha gerilmesinin tüm inananları serflikten, kölelikten ve vergilerden kurtarmış olduğunu düşünebilmişlerdi; paryalar ortodoks Hinduizmin, eşitliklerini kanıtlayan kutsal metinleri gizlediğini düşünebilirlerdi ve düşündüler; köleler özgür olacakları ve köle sahiplerinin zalimlikleri nedeniyle cezalandırılacakları bir günün geleceğini hayal edebilirlerdi ve etmişlerdi.

O halde nadir olan, düşüncede tahakkümün olumsuzlanması değil; tâbi grupların açık bir şekilde ve tamamen bu düşünceye uygun olarak hareket edebilecekleri fırsatlardır. Fakat en olağanüstü tarihsel koşullar altında ancak var olan tahakküm yapılarının neredeyse tamamen çökmesi, artık gerçekçi hale gelen eşi görülmemiş yeni olanaklar ortaya çıkardığı zaman, tâbi grupların ihtiyatlı konuşmayı bıraktıklarını görebiliriz. Batı tarihinde, Alman Köylü Savaşı, İngiliz İç Savaşı, Fransız Devrimi, Rus Devrimi ve 1936 İspanya Cumhuriyeti bu tür kısa ve ayrıcalıklı anları yaratmıştır.[64] Burada, normal olarak gizli senaryoda marjinalleştirilen adalet ve

63. David Nicholls bu nidanın on altıncı yüzyıl Normandiya'sından alındığını bildirmiştir; bkz. "Religion and Peasant Movements during the French Religious Wars," *a.g.y.*. içinde, 104-22.

64. Fransız tarihindeki –hepsi bir anlamda 1789 Devrimi'nin ilk vaadini kucakla-

öç ütopyalarına göz atabiliriz.

Tüm diğer koşullar altında, yani en şiddetli çatışmalar da dahil olmak üzere politik yaşamın büyük kısmında, uğruna mücadele verilen şey yeni bir dünyanın fethi gibi iddialı bir şey değildir. Çatışma, diyaloğun dilinin değişmez bir şekilde, büyük ölçüde kamusal senaryoya egemen olan hâkim ideolojinin terimlerine dayandığı diyalojik bir biçim alacaktır. Resmi söylem bir Hıristiyan hükümdar ve dindar köylüler söylemiyse, ideolojik mücadele bu terimlerin yorumu etrafında geçecektir.[65] Hâkim bir iyiliksever çar ve sadık serf söyleminde, ideolojik mücadelenin nasıl benzer bir şekilde bu terimlerin yorumlanması etrafında döneceğini ve bunun şiddetli çatışmayı dışlaması gerekmediğini gördük. Hâkim bir babacan derebeyleri ve sadık serfler ideolojisi, toplumsal çatışmayı önlemez, yalnızca bütünüyle planlanmış bir tartışmaya davettir. Hâkim söylemi, hâkim konumda olanların amaçladığı kullanım tarzını altüst edenler de dahil olmak üzere, çok çeşitli anlamlar taşıyabilen, her kalıba girebilen bir üslup ya da lehçe olarak düşünebiliriz. Sözde hegemonik değerlerden söz etmek, terimlerin yoğrulabilirliğinin sağladığı esneklikten pek az şeyi feda ettiği gibi aynı zamanda en tehdit edici hedefleri reddeder görünmek gibi ek bir avantajı da vardır. Tamamen devrimci amaçlar dışındaki her türlü amaç için, hâkim söylemin alanı tek makul mücadele alanıdır.

Tahakküm söyleminin bu görünürdeki kabulünün tam olarak ne kadar derine gittiğini, kamusal kanıtlardan yola çıkarak anlamak olanaksızdır. Bu tür görüntülerden meşru olarak çıkarabildiğimiz

---

yan– ütopyacı anların çığır açıcı önemde bir analizi için bkz. Aristide R. Zolberg, "Moments of Madness."

65. Örneğin Filipinli devrimci lider Andreas Bonifacio, İspanyolları, Filipinli genç kardeşlerine bilgi, refah ve adalet vaat ettikleri kardeşlik anlaşmasına ihanet etmekle suçlayan bir manifesto yayımladı: "Bizim kendimize düşenleri fedakârlıklarla yerine getirdiğimiz sözleşmede kendilerine düşenleri yerine getirdiklerini görüyor muyuz? Yaptıklarımıza karşı gördüğümüz tek şey ihanet." Aktaran Reynaldo Clemeña Ileto, "Pasyon and the Interpretation of Change in Tagalog Society," 107. İspanyollar tahakkümlerinin kendi belirledikleri koşullarına ihanet ediyorlarsa, Filipinliler itaat etme yükümlülüğünden kurtulurlar. Kuşkusuz Bonifacio, İspanyollar Hıristiyan inançlarına uygun bir şekilde yaşasalardı, Tagalog'ların sadık kalacaklarını zorunlu olarak ima eder. Bonifacio buna inanıyor muydu? Bilemeyiz. Ancak, İspanyollara onların anlayabileceği terimlerle –bu yoruma göre silahlı savunmayı haklı kılan kendi retorik söylemlerinin terimleriyle– hitap etmeyi tercih ettiğini biliyoruz.

sonuçlar konusunda son derece titiz davranmamız gerektiğini akılda tutarak, devrimci olmayan koşullar altında hâkim elite hitap etme durumunda ve iktidarın bölüşümüne ilişkin bazı kısıtlayıcı varsayımlar söz konusu olduğunda, politik mücadele içinde hâkim ideolojinin terimlerinin kullanılmasının hem gerçekçi hem de ihtiyatlı bir şey olduğunu söyleyebiliriz.

G. KAMUSAL SÖYLEMİ ÖNEMSEMEK

Örnek bir yargıç olmamı istiyorsan, senin de örnek bir hırsız olman gerekiyor. Sahte bir hırsız olduğun için, ben de sahte bir yargıç haline geliyorum. Anlatabiliyor muyum?

– GENET, *Balkon*

Herhangi bir hâkim grup, iktidar olma iddiasını dayandırdığı toplumsal eşitsizlik ilkelerini gerekçelendirme sırasında, kendini belirli bir eleştiri tarzına açık hale getirir.[66] Bu eşitsizlik ilkeleri kaçınılmaz bir şekilde hâkim tabakanın bazı toplumsal işlevleri yerine getirdiğini iddia ettiği için bu tabakanın üyeleri bu işlevleri onurlu ya da yeterli bir şekilde yerine getirme konusundaki başarısızlık nedeniyle saldırıya açık hale gelirler. Ayrıcalık ve iktidar iddiasının temeli, tam da elitin dem vurduğu terimlerden yararlanan yakıcı bir tahakküm eleştirisinin yapılmasına zemin hazırlar âdeta. Hâkim söylemin içinden böyle bir eleştiri, insanın kendi kazdığı kuyuya düşmesinin ideolojik karşılığıdır. Her tahakküm biçimi için, ileri sürdüğü meşruiyet iddialarını, kamusal senaryo için sahneye koyduğu söylemsel olumlamaları, iktidar ilişkilerinin gizlemeye çalışacağı yönlerini (kirli çamaşırları), meşruiyet iddiasını mahvedecek edimleri ve jestleri, onun kendi referans çerçevesi içindeki olası eleştirileri ve nihayet bütünlüğü içinde tahakküm biçiminin reddedilmesini ya da kutsiyetinin bozulmasını temsil edecek düşünceleri ve eylemleri belirlemek mümkündür.[67]

---

66. Moore, *Injustice*, 84.

67. Bu çizgide, bu yüz yılın başlarında Bengal hintkeneviri değirmenlerindeki çatışmalarla ilgili, ufuk açıcı bir analiz, böyle bir araştırmanın ne kadar değerli olabileceğini göstermeye yarayacaktır. Dipesh Chakrabarty değirmenlerde nezaret-

Tahakküm biçimlerinin analizi, iktidar iddialarının yapısının, bu yapının gerektirdiği kamusal senaryo tarzını hangi yollardan etkilediği belirlenerek başlayabilir. O zaman böyle bir kamusal senaryonun nasıl yıkılabileceğini ya da reddedilebileceğini inceleyebiliriz. Örneğin, feodal Avrupa'daki savaşçı aristokratlar ile serfleri arasındaki ilişkiyi inceliyor olsaydık, kalıtsal otorite iddialarının, nasıl emek, tahıl ve askeri hizmet karşılığında fiziksel korunma sağlamaya dayandığını anlamak önemli olacaktı. Bu "alışveriş" onur, soylu davranış, cesaret, engin cömertlik, askeri yiğitlik yarışmaları ve karşılaşmaları, istihkâmların oluşturulması, kral tacı ve şövalyelik töreni, masrafları kısıtlama, serflerin çalışmak için ya da askeri mücadeleler için toplanmaları, serflerin derebeyleri önünde sergiledikleri hürmet ve alçakgönüllülük edimleri, itaatsizliğin örnek olacak şekilde cezalandırılması, sadakat yeminleri ve benzeri konular vurgulanarak söylemsel olarak olumlanabilir. Feodal "sözleşme", bu olumlamaları ihlal eden herhangi bir tavırla *söylemsel olarak olumsuzlanabilir:* Örneğin, korkaklık, küçük hesapçılık, cimrilik, kaçak serfler, serfleri fiziksel olarak koruma başarısızlığı, serflerin saygılı ya da hürmetkâr olmayı reddetmeleri ve benzeri. Benzer bir tür analiz Brahma rahipleri (ya da yüksek kast) ile aşağı kast arasındaki ilişkilere uygulanabilir. Burada, iktidar iddiasının temeli kutsal kalıtsal statüye, üstün karma'ya ve statüleri ve bilgileri nedeniyle yalnızca Brahma rahipleri tarafından yerine getirilebilen bazı hayati ritüel hizmetlerin sağlanmasına dayandırılır. Söylemsel olumlamalar, tüm saflık ve kirlenme ritüellerini; diyet; giyim; tavır inceliği; doğum, evlilik, ölüm gibi temel ayinle-

---

çiler tarafından uygulanan hami-yanaşma tarzı otoritenin nasıl kişisel karar yetkisini, doğrudan iyilikseverlik ve gaddarlık ilişkilerini ve giysi, maiyet, barınma ve tavır biçiminde iktidarın teşhirini gerektirdiğini gösterir. İlişki kalıbı olarak anababa modelini benimseyen nezaretçi, kişisel despottan müşfik bir baba figürüne kadar uzanan bir süreklilik içinde hissediliyordu. Bir sözleşme, işgücü piyasası, işbölümü ve iş örgütlenmesi bileşiminden kaynaklanan endüstriyel disiplin ilişkilerinin tersine, hintkeneviri değirmenlerindeki kontrol tamamen kişisel, dolaysız ve sık sık şiddetli terimlerle dile getiriliyordu. Chakrabarty'nin gösterdiği gibi bunun bir sonucu, nezaretçilere karşı direnişin de kişisel öç ve şiddet biçimini almasıydı. Toplumsal bir denetim biçimi olarak kullanılan işçinin itibarına yönelik hakaretler, olanaklı olduğunda nezaretçiye yönelik hakaretlerle ödetiliyordu. Direnişin biçimi, tahakkümün biçimini yansıtıyordu. Dipesh Chakrabarty, "On Deifying and Defying Authority: Managers and Workers in the Jute Mills of Bengal circa 1900-1940."

re başkanlık etme; komensalizm* tabularının gözetilmesi; meslek, ikamet, içme suyu kuyuları, tapınaklar ve benzeri gibi başka ayrım biçimlerini içerebilir. Bu hiyerarşi ifadelerinin söylemsel olumsuzlanması kirlenme ve saflık kurallarına itaat etmeyi reddetme, Brahma rahiplerinin ritüel hizmetler verememeleri, paryaların hitap ya da tavır açısından itaatsizlikleri ve benzeri biçimler alabilir. Kuşkusuz bu analiz kalıbı, benzer koşullara sahip tüm tarihsel tahakküm biçimlerini kapsayacak biçimde genişletilebilir; örneğin, bazı din adamı hâkimiyeti biçimleri, belirli kölelik biçimleri, çeşitli monarşik sistemler, belirli bir gelenek içinde dinsel peygamberler, İtalya ya da Japonya'da firmalardaki modern işletme otoritesi. Belirli bir tahakküm biçiminin gerektirdiği kamusal senaryoyu ayrıntılarıyla ele aldıktan sonra, bu bağlamda yıkıcı bir edimin tam olarak neye benzeyebileceğini belirlemeye kadar gitmiş oluruz.

Özgül bir tahakküm biçimini dikkate almadan, koreografisi elitler tarafından yapılan kamusal senaryonun çok önemli bir kısmının görsel ve işitsel, sıra, öncelik ve onur teşhirlerinden oluşacağı rahatlıkla söylenebilir. Burada hitap terimleri, tavır, konuşma düzeyleri, yemek kuralları, giyinme, banyo yapma, kültürel zevkler, kimin önce konuştuğu, kimin kime yol verdiği gibi tahakküm ifadelerini düşünüyorum. Aynı sebeple, kamusal senaryo –kasıtlı ya da kasıtsız olarak– ihlal edildiğinde bu tür ihlallerin törensel saygıya engel olacağı ya da onun kutsallığını ortadan kaldıracağı da aynı rahatlıkla söylenebilir.[68] Çünkü bu tür itaatsizlik edimleri, kamusal senaryo içinde küçük bir isyanı temsil eder.

Resmi senaryo neyin hâkim olana hakaret –hıyanet– olarak kabul edildiğinin tanımlanmasına yardım ettiği gibi, iktidarın kaçınılmaz kirli çamaşırlarını oluşturan pratiklerden hangilerinin kamudan gizlenmesi gerektiğinin de tanımlanmasına yardımcı olur. Tam da eşitsizliğe mantıksal bir gerekçe bulunması işleminin kendisi, ortaya çıktığında meşru tahakkümün iddialarıyla çelişecek potansiyel bir kirli çamaşırlar bölgesi yaratır. Otorite iddiası, dürüst yar-

---

* Biyolojide, bir organizmanın diğer organizmaya yarar ya da zarar vermeksizin yiyecek ve korunma ihtiyacı gibi faydaları elde ettiği, organizmalar arasındaki bir ilişki biçimi. (ç.n.)

68. Bkz. Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency*, özellikle 2. bölüm.

gıçlarla kurumsallaşmış adaletin belli yasalar temelinde sağlanmasına dayanan hâkim bir tabaka, eşkıyalarını, kiralık katillerini, gizli polisini ve ara ara göz korkutma yöntemlerine başvurmasını gizlemek için her yola başvurmak zorunda kalacaktır. İktidarını fedakâr, kamu ruhuna sahip bir dürüstlüğe dayandıran bir elit, yüksek mevkilerdeki rüşvetçiliğin açığa çıkmasından, himayecilik mekanizmasına dayanan bir elitten daha fazla zarar görecektir. Böylelikle kamusal olarak dile getirilen her eşitsizlik gerekçesi, elitin yaralanmaya açık olduğu bir tür simgesel Aşil kirişine işaret eder.

Bu simgesel Aşil kirişine odaklanan saldırılar, hegemonya içi eleştiriler olarak adlandırılabilir. Bu saldırıların savuşturulmasının özellikle zor olmasının bir nedeni, işe elitin ideolojik referans terimlerini kabul ederek başlamalarıdır. Bu tür eleştiriler ikiyüzlü ve kinik olabildikleri halde, o sırada kutsal güveni ihlal ettikleri için değilse bile ikiyüzlülükle suçlanan elitin kamusal sözlerini benimsedikleri için fitnecilikle suçlanamazlar. Hâkim tabaka, argümanın terimlerini formüle edip yaydığı için, kendi seçtiği bu alanda kendini savunmaktan kaçınamaz. Aslanı bir cesaret metaforu olarak gören bir halkın folklorunda, korkak aslan alay konusu olan acıklı bir imgedir. Rastgele cinsel ilişkilerde bulundukları ve açgözlü oldukları ortaya çıkarsa çileci din adamlarından oluşan bir kast ağır bir yara alır; sükûnetle toplanmış, saygılı uyruklarının üzerine askerlerin ateş açması için emir verdiği ortaya çıkarsa, iyiliksever çar ağır bir yara alır; kölelerini *keyfî bir şekilde* kırbaçlattığı anlaşılırsa, köle sahibinin paternalizm iddiası boştur; ve general kendi hayatını kurtarmak için askerlerini terk ederse şerefini tehlikeye atar. Bu açıdan hiçbir hâkim grup, bu kadar fazla yatırım yaptığı simgelere hiçbir şekilde hürmetsizlik edemez.[69]

Daha önce belirttiğim gibi belki de bu nedenle, bu kadar çok radikal saldırı –hâkim elitlerin değerlerini ciddiye alıp onların (elitlerin) almadığını iddia eden– hegemonya içi eleştirilerden çıkmaktadır. Bu terimlerle bir saldırı başlatmak gerçekten de eliti kendi retoriğini ciddiye almaya çağırır. Böyle bir saldırı tanım gereği meşru bir eleştiri olmakla kalmaz, elitin içten üyelerine, kendi de-

69. Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, 193-94. Kısıtlamanın kısmen kendi kendine dayatıldığına da inanıyorum; çünkü bunlar nadir olarak yalnızca hâkim olanın takındığı kinik bir dış görünüşten ibaret olan iddialardır.

ğerlerinin dışındaki bir saldırının yapamayacağı bir şekilde hitap etme tehdidini taşır. Sovyet muhalif Vladimir Voinovich hayal kırıklığına uğramış inananların eleştirel gücünü kavrar:

> Ben toplumun tamamen zararsız bir üyesiydim. Rejim için çok daha büyük bir tehlike oluşturanlar, komünizmin teorik temellerine ciddi bir ilgi gösteren ve Marx, Lenin ve Stalin'e dalan genç insanlardır. Sovyet otoriteleri bunu anlıyorlar. Teoriyi ciddiye alan bir kişi, er ya da geç onu pratikle karşılaştırmaya başlar ve sonunda birini ya da diğerini ve daha sonra ikisini birden reddeder. Ama teorinin baştan çıkarmadığı bir kişi, pratiği genel ve değiştirilemez –insanın birlikte yaşayabileceği– bir kötülük olarak görecektir.[70]

Kayda değer nokta, sözde hegemonik bir ideoloji, tâbi grupların üyelerince benimsenmeyi başardığında, potansiyel olarak radikal bir olaylar zincirinin harekete geçirilmesidir. Yani genel olarak düşünülenin ve Gramsci'nin analizinin tersine, radikalizmin, hâkim ideolojiyi ciddiye alma konusunda başarısızlığa uğrayan en dezavantajlı gruplar (göründüğü kadarıyla büyük çoğunluk) arasında gelişmesi ihtimali Marksist terimlerle yanlış bilince sahip oldukları düşünülebilecekler arasında gelişme ihtimalinden daha düşük olabilir. Paul Willis, İngiltere'de işçi sınıfından gelme lise öğrencilerine ilişkin çalışmasında, hâkim bayağılıklara karşı kinik bir uzaklık –ama radikalizm değil– üreten güçlü bir karşı kültür keşfetti.[71] Paradoksal bir şekilde, tehdit yaratanlar, hiç değilse biçimsel olarak okulun (modern toplumdaki en hegemonik kurum) değerlerini kabul eder görünen "konformistler"di. Hâkim ideolojinin örtük vaadini (Çok çalışır, otoriteye itaat eder, okulda başarılı olur ve pisliklere bulaşmazsanız, değeriniz artacak ve tatmin edici bir işiniz olacaktır) kabul edermiş gibi hareket ettikleri için, özdisiplin ve kontrol fedakârlıklarında bulunuyorlar ve genellikle boşa çıkan beklentiler geliştiriyorlardı. İşverenler onları işe almayı tercih etmiyorlardı; çünkü gerçekçi olan, beklentileri düşük olan ve bir işgününü çok fazla söylenmeden geçiren daha tipik işçi sınıfı gençliğiy-

---

70. *The Anti-Soviet Union*, İng. çev. Richard Lourie (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1985), 147.
71. *Learning to Labour*, 110-11.

le karşılaştırıldığında, onlar hırslı ve başa çıkılması güç kişilerdi. Sistemin en çok, üzerlerinde hegemonya kurumlarının en başarılı olduğu tâbi olanlardan korkması için çok fazla neden var.[72] Gözü açılmış misyoner çocuk (Caliban), yerleşik bir din için, onun vaatlerini hiçbir zaman kabul etmeyen paganlardan çok daha tehlikeli bir tehdittir. Bir ihanet duygusundan kaynaklanan öfke, daha önce o ihaneti yaratan şeye inanıldığını ifade eder.

72. Eşitlik ilkeleri ile ayrımcılık gerçekliği arasındaki çelişki güçlü ahlâki iddialarda bulunan kurumlarda özellikle çarpıcı olduğu için, 1960'ların başlarında ABD'deki yurttaş hakları hareketinin kurumsal merkezlerinin kiliseler ve üniversiteler olduğu ileri sürülebilir. Bkz. Evans, *Personal Politics*, 32.

V. MUHALİF BİR ALTKÜLTÜR İÇİN TOPLUMSAL ALAN AÇMA

İnsan denge isteyen bir varlıktır: sırtında giderek çoğalan kötülüğün ağırlığını nefretinin ağırlığıyla dengeler.

– MILAN KUNDERA, *Şaka*

İnsanlar... koltuklarına kurulup köle yaşamının zevklerinden küstahça söz edebilirler; ama hele onunla birlikte bir tarlada çalışsalar.. o kırbaçlanır, avlanır, ayak altında çiğnenirken seyretsinler, işte o zaman başka bir türkü söylemeye başlayacaklardır. Zavallı kölenin kalbini öğrenseler –onun gizli düşüncelerini– beyaz adamın karşısında dile getirmeye cesaret edemediği düşüncelerini öğrenseler; gecenin sessizliğinde kölenin yanına oturup onunla güven dolu bir şekilde sohbet etseler.

– SOLOMAN NORTHRUP, eski köle

Bu bölümde, gizli senaryo ile tahakküm deneyimi arasındaki bağlantıların dinamiklerini kısaca ele almak istiyorum. Bu, az çok zorunlu gösterilerin nasıl bir tepki yarattığının ve bu tepkinin aldığı temel biçimin gösterilmesini gerektiriyor. Benim adlandırmamla, bu olumsuzlama çalışması çok basit ya da çok karmaşık biçimler alabilir. Karmaşık bir olumsuzlama örneği, kölelerin Hıristiyanlık öğretisini kendi deneyimlerine ve arzularına yanıt verecek şekilde yeniden işlemeleridir.

Tartışmanın geri kalanı, belirli toplumsal mekânların ve belirli aktörlerin, sırasıyla gizli senaryonun mekânını ve taşıyıcılarını temsil etme sürecini araştırıyor. Elitlerin bu tür mekânları yok etme ya da oralara girme konusundaki sürekli çabaları ve buna karşılık tâbi grupların onları koruma çabaları bu mekânların ne denli önemli olduğunu gösterir. Son olarak, belirli bir grubun gizli senaryosunun ne kadar tutarlı olabileceği sorusunu ortaya atıyorum. Buna bir yanıt vermek için tahakkümün homojenliğini ve ona tâbi olanlar arasındaki karşılıklılığın yoğunluğunu belirlememiz gerekir.

A. "AYIYA DAYI" DEMEK ZORUNDA OLMAK

Sağduyumuz, rutin bir şekilde haksız olduğunu düşündükleri hakaretler ya da fiziksel dayağa boyun eğmek zorunda olanların, ağır bir psikolojik bedel ödediklerini söyler. Bu bedelin tam olarak ne olduğu ayrı bir konudur. Ancak, zorunlu itaatin sonuçlarını belirlemeye çalışan sosyal psikoloji bazı ipuçları veriyor.

Bulguların dikkatle incelenmesi gerekiyor. Büyük ölçüde deneysel olan ve metodolojik bireyciliği uygulayan bir disiplin tarafından üretildiklerini dikkate alırsak, kültürel ve tarihsel açıklamaları büyük ölçüde ihmal etmiş olacağım. Yine de itaat ile inançlar arasındaki ilişkinin aydınlatılmasına hizmet edebilirler. Çeşitli deneylerden gelen iki genel bulgu ilginçtir. Birincisi, zorunlu itaatin yalnızca, tahakkümün yokluğunda bu itaati destekleyecek tutumları üretme konusunda başarısız olmakla kalmayıp, *aynı zamanda bu tür tutumlara karşı bir tepki ürettiğini* göstermektedirler. İkincisi, bireysel inançların ve tutumların, iktidar sahiplerinin isteklerine uyumu güçlendirmeleri için, uyumun kesinlikle özgürce seçilmiş –gönüllü– bir şey olarak algılanması gerektiğini gösterirler. Görülecektir ki zor, itaat üretebilir; ama fiilen itaat edeni gönüllü itaate karşı aşılar.

Sosyal psikolojide, tepki teorisi olarak adlandırılan yeni bir gelişme, büyük ölçüde klasik saldırganlık teorisinin bulgularından ilham almaktadır. Ama tepki teorisi, saldırganlık teorisi gibi içgüdüsel dürtülere dayanmak yerine, zor kullanımıyla tehdit edildiğin-

de bir karşı koyma tepkisi verilmesine yol açan insani bir özgürlük ve özerklik arzusu olduğu öncülünden yola çıkar.[1] Bu çizgideki birçok deney, ikna edici bir iletişime tehditlerin eklenmesinin, tavırlarda diğer durumlarda oluşan değişimlere oranla daha az değişiklik yarattığını göstermektedir. Tehdidin yeterince büyük olması koşuluyla, açık uyum ve itaat devam edebilir, ama gizli tepki artacaktır. Bir tehdit karşısında açık itaat genellikle, ancak sapmayı tespit etmek ve cezalandırmak amacıyla sıkı bir gözetim yaparak sağlanır. Gözetim kaldırıldığında, itaat hızla buharlaşır ve zorun bir ürünü olarak gözetimin de tepkinin derecesini daha da arttırdığı anlaşılmıştır. Bir araştırma özetinin vardığı sonuca göre, "Tepki teorisi literatürü, tehdide dayalı seçimin alternatiflerinin daha çekici hale gelme eğiliminde olduğuna ve tutuma ilişkin tehditlerin boomerangvari tutum değişikliklerini üretebileceğine tanıklık eder."[2] İktidar ilişkilerinin, aleni ve gizli davranış arasında bir uçurum oluşturma konusundaki rolü, başka deneysel kanıtlarla da teyit edilmiştir. Bir vakada, bağımlı durumdaki tâbi olanların, "sinirli ve kötü" bir nezaretçiye "iyi ve hoşgörülü" bir nezaretçiden daha fazla itaat ettikleri gösterilmiştir. Ancak bağımlılık –tahakküm– ortadan kalkınca sonuçlar tersine döner; bu da, gizli gizli zalim nezaretçiden hoşlanılmadığını ve bu hoşlanmayışın ancak cezalandırma korkusuyla zaptedildiğini göstermektedir.[3] Gösteriyi zorlayan karşı konulmaz kuvvet ne kadar büyükse, tâbi olan bu gösteriyi o kadar az "gerçek benliğinin" temsili olarak görür ve o ölçüde kendini algılayışı üzerinde hemen hemen hiç etkisi olmayan salt manipülatif bir taktik olarak ele alır.

Eylem, tâbi olana az çok zora dayalı olmayan bir seçim olarak görünmedikçe, takılan bir maskenin oyuncunun yüzünü değiştirme ihtimali azdır. Değiştirse bile, maskenin ardındaki yüzün tepki olarak, maskeye daha çok benzemek yerine *daha az* benzemesi daha büyük ihtimaldir. Başka bir deyişle, eylemimizi zorlayan dışsal nedenler ne kadar büyükse –burada büyük tehditlerle büyük ödüller

1. Sharon S. Brehm ve Jack W. Brehm, *Psychological Reactance: A Theory of Freedom and Control.*
2. *A.g.y.*, 396.
3. Jones, *Ingratiation*, 47-51. Hemen hemen aynı şekilde engellenen ve serbest bırakılan saldırganlık konusundaki incelemeler için bkz. Leonard Berkowitz, *Aggression: A Social Psychological Analysis.*

birbirine benzerler– davranışımız için tatmin edici nedenler bulma ihtiyacını o kadar az hissederiz. "Çözülüp" itiraflar imzaladıkları, propaganda konuşmaları yaptıkları Kore kamplarından serbest bırakılan Amerikalı esirleri inceleyen psikologlar, inançları ve tutumları üzerinde düşünülebileceğinden çok daha az kalıcı etki olduğunu gördüler. İşbirliği yapmalarının nedenleri o kadar karşı konulmazdı ki işbirliği araçsal bir şey olarak görülebilirdi ve inançları üzerinde pek az etkisi olmuştu.[4] Bu tür bulgular, daha önce incelediğimiz daha zalimane ve kültürel olarak daha karmaşık iktidarsızlık biçimleriyle ilgili oldukları için, tek başına zorlama ve gözetimin pusuya yatmış bir tepkiyi nasıl ürettiğini değerlendirmemize yardımcı olabilirler. Gözetimdeki herhangi bir ihmalin, gösterinin görünür coşkusunda hızlı bir düşüşle sonuçlanması ihtimali olduğu için, zorunlu hizmettekilerin sıkı gözetime ihtiyaçları olmasında şaşılacak bir şey yok.

B. OLUMSUZLAMA ÇALIŞMASI

Tepki teorisinin yapay deneysel dünyasında, tepki gösterilen toplumsal olgular görece önemsizdir ve bu nedenle tepkinin kendisi de karmaşık değildir. Ancak köleler, serfler, paryalar ve köylüler

---

4. Bkz. Winn, *The Manipulated Mind.* Özgür bir seçim olarak gördüğümüz şey sonucu gelişen eylem, ters yönde işler. Kendimizi gönüllü olarak kendi değerlerimizden farklı olduğu zamanla ortaya çıkan eylemlere adadığımız zaman, değerlerimizi eylemlerimize daha uygun bir hale getirmek için yeniden gözden geçirmemiz muhtemeldir. Stanley Milgram'ın, araştırmacıların gönüllülerden, görünüşte acı çeken deneklere elektrik şoku olduğuna inandıkları şeyi vermelerini istedikleri/emrettikleri ünlü deneyinde bu sürece ilişkin epeyce kanıt elde edilmişti. Gönüllü deneklerin isteksiz oldukları açık olduğu halde –denekler terlemek gibi bariz gerilim belirtileri gösterdiler ve otorite figürü odadan çıktığında, bir çoğu yalnızca şok verirmiş gibi yaptı– itaat oranı genellikle yüksekti. Açık ki itaatlerinin temeli başlangıçta gönüllü olmalarında yatmaktadır. Katılım için *daha az* ücret alan gönüllüler, kurbanların şoku hak etmeleri konusunda *daha* zorlayıcı nedenler ürettiler. Kendilerini haklı çıkarmak için daha fazla nedene ihtiyaçları vardı. Zorunlu nefer ile gönüllü arasında böyle keskin ayrımlar olması gerektiği, sağduyuya dayalı bilgimize uygundur. Cezaevinin ve sert manastır düzeninin yoksunlukları az çok karşılaştırılabilir. Ancak cezaevi sakinleri yabancılaşmış ve düşmandırlar; iradelerine karşın oradadırlar. Manastır sakinleri ise özgür seçimleri sonucunda kendilerini adadıkları için yoksunluklarını kararlılıkla benimserler. Bkz. Philip G. Zimbardo, *The Cognitive Control of Motivation: The Consequences of Choice and Dissonance,* 1. bölüm.

oldukça karmaşık tarihsel tahakküm biçimlerine tepki verirler ve bu nedenle tepkileri de buna uygun olarak karmaşıktır.

Tanım gereği, tahakkümün kamusal senaryosuna gizli, sahne arkası senaryoya göre ontolojik olarak öncelik verdik.[5] Bu şekilde ilerlemenin sonucu, bir nötralizasyon ve olumsuzlama çalışması olarak, gizli senaryonun dönüşümsel niteliğini vurgulamaktır. Kamusal senaryoyu, şematik bir şekilde, maddi bir temellük (örneğin, emeğin, tahılın, vergilerin temellükü) alanından, kamusal bir egemenlik ve tâbi kılma (örneğin hiyerarşi, hürmet, konuşma, cezalandırma ve aşağılama ritüelleri) alanından ve nihayet eşitsizlikleri ideolojik olarak gerekçelendirme (örneğin hâkim elitin kamusal dinsel ve politik dünya görüşü) alanından ibaret olarak düşünürsek, gizli senaryonun, bu kamusal senaryoya yönelik sahne arkası yanıtlardan oluştuğunu düşünebiliriz. Dilerseniz şöyle diyelim: Gizli senaryo, tahakkümün görünür sahnenin dışına ittiği acı diyaloğun bir parçasıdır.

Geleneksel Marksist analizin sömürü ve direnişin toplumsal mekânı olarak artı değerin temellüküne öncelik verdiği söylenebileceği gibi bizim buradaki analizimiz toplumsal hakaret, denetim, itaat, aşağılanma, zorunlu hürmet ve cezalandırma deneyimine ayrıcalık vermektedir. Vurguyu değiştirmemizin nedeni, sınıf ilişkilerinde maddi temellükün önemini inkâr etmemiz değil. Ne de olsa tahakkümün amacı büyük ölçüde temellüktür. Ancak tam da temellük sürecinin kendisi, kaçınılmaz bir şekilde güçsüz olana şu ya da bu türden hakaretler yönelten sistematik toplumsal itaat biçimlerini gerektirir. Gizli senaryoyu besleyen öfkenin, infialin, engellemenin ve sineye çekilen kızgınlığın serpilmesine yol açan şey bu hakaretlerdir. Bayan Poyser'in toprak sahibiyle yaptığı hayali konuşmala-

5. Bu konu Michel Foucault'nun yapıtında da önemli bir temadır. "İktidarın olduğu yerde direniş vardır; ancak, daha doğrusu, sonuç olarak bu direniş hiç bir zaman iktidara dışsal bir konumda değildir." *The History of Sexuality,* 1. cilt, *An Introduction,* İng. çev. R. Hurley, 95 [*Cinselliğin Tarihi,* çev. H. Tufan, Afa Y., 1994]. İki noktayı akılda tutmak koşuluyla bu bence savunulabilir bir akıl yürütme yolu. Birincisi Foucault'nun ifadesinin tersi de aynı şekilde akla yakındır: "İktidar hiçbir zaman direnişe dışsal bir konumda değildir." Birinin başkalarını iradesine boyun eğdirme çabası her zaman direnişle karşılaştığı *için* tahakküm biçimleri tasarlanır, geliştirilir ve gerekçelendirilir. İkincisi, analizimizin gerçek deneklerinin tahakküm ve direniş dışında üzerinde konuşacak başka hiç bir şeye sahip olmadıklarını varsaymamamız gerekir.

rın yıllarca süren provasına o enerjiyi ve ateşi bu hareketler vermiştir (bkz. 1. bölüm).

O halde direniş basit bir şekilde maddi temellükten değil, o sömürüyü niteleyen kişisel aşağılamalar örüntüsünden kaynaklanır. Tâbi bir nüfustan işgücü ya da tahıl almanın genel bir niteliği varsa da kişisel tahakkümün biçimi kültürel açıdan çok daha fazla özgül ve tekil olabilir. Burada ileri sürülen görüş, temellükü gözardı edecek bir görüş değildir. Bunun yerine görüş alanını genişletecektir. Örneğin kölelik *deneyimini* anlamaya çalışırken angarya iş; dayaklar, hakaretler, cinsel taciz ve zorunlu kendi kendini aşağılamadan daha ayrıcalıklı olmayacaktır. Serfliğe yaklaşımda, köylülerden alınan tahıl ve işgücü; gerekli olan hürmet ve itaat jestleri, yasaklanmış hitap terimleri, *ius primae noctis* ve kamu önünde kırbaçlamalardan daha ayrıcalıklı olmayacaktır.

İncelediğimiz tahakküm türleri için bu yaklaşımı savunurken kendime duyduğum güven, liberal demokrasilerde işçi sınıfı değerlerine ilişkin araştırmalar tarafından desteklenmektedir. İtaatin kişisel yönü, politik haklara sahip olan ve resmi olarak işlerini terk etmekte özgür olan işçilerin ücretli emeklerinin görece gayri şahsi biçimleri için bile bu kadar önemliyse, daha dolaysız ve kişisel olan tahakküm biçimlerinde çok daha önemli olması gerekir. Amerika Birleşik Devletleri'nde işçilerin çalışma hayatlarını yaşama biçimlerini anlatan Richard Sennett, en çok sürekli olarak emir almaya içerlendiğini vurgular. Sennett'in konuştuğu kişilerden iki örnek alıntı sunuyorum: "... Ama sonra tornacı dükkânına benzer bir yerde işe girdim, bana acı veriyordu. Hayat bu, insanlar habire size emir verebilir ve buna itiraz etmemeniz gerekir; çünkü işe ihtiyacınız vardır."[6] "Bütün gün, 'Evet Efendim,' 'Buyrun Efendim'... Demek istiyorum ki iş hayatı küçük adamın nelere katlanmak zorunda olduğunu anlamamı sağladı, anlıyor musunuz?"[7] İşlerinin, öfkelerini besleyen başka bir yanı da işte insan olarak layık oldukları asgari itibarın bile kendilerine gösterilmediği inancıdır. Sennett'in dediği gibi, "Aynı zamanda, konuşmalarımız boyunca in-

6. Richard Sennett ve Jonathan Cobb, *The Hidden Injuries of Class*, 97.
7. *A.g.y.*, 115. Bu vakaların her birinde, Sennett'in konuştuğu adamlar fabrikada hiyerarşinin mantığını, hatta gerekliliğini kabul ediyorlar; ama yine de bu, işlerinin en sinir bozucu yönünü oluşturuyor.

sanlar tekrar tekrar 'bir hiçmiş gibi muamele görmek,' 'bir pislikmiş gibi muamele görmek,' 'bir makine parçası gibi görülmek' konusundaki büyük kızgınlıklarını ifade ettiler. İnsan kendini nasıl görünür kılabilir?"[8]

Sennett, insanın bir kişi olarak onuruna ve itibarına yönelik kamusal haksızlığın, Amerikan işçilerinin sınıf deneyiminin tam merkezinde yer aldığını ileri sürüyor. Çünkü, maddi temellük aslında oldukça gayri şahsi bir şekilde (örneğin, makine başında çalışma, parça başı iş) yürütüldüğü halde, tahakküm genellikle daha bireyselleşmiştir; insan bir kişi olarak hürmet gösterir, bir kişi olarak cezalandırılır, bir kişi olarak küçümsenir. O halde kişisel onur üzerinde –fiziksel kişilik üzerinde değilse– damgasını özellikle bırakan tahakkümdür– ki o olmadan hiçbir temellük gerçekleşemez.

Ücretli işçilik ya da *kölelik* gibi bir tâbi olma durumunu adlandırdıktan sonra, tâbiyetin, bu statüyü işgal edenlerce yaşanmasının özel biçimlerini tespit etmek kalıyor. Örneğin yalnızca yoksul ve topraksız olduğunu biliyorsak bir Malaya köylüsü hakkında oldukça az şey biliyoruz demektir. Ramazan bayramında konuklarına bir şey ikram edemediği için özellikle umutsuzluğa düştüğünü, varlıklı kişilerin köy yolunda ona selam vermeden yanından geçtiklerini, anababasını uygun şekilde gömemediğini, kızının çeyizi olmadığı için evlenemeyeceğini ya da geç evleneceğini, oğullarının, onları bir arada tutacak toprağı olmadığı için evden erken ayrılacaklarını ve daha varlıklı komşularından iş ve pirinç istemek için –genellikle boş yere– boyun bükmek zorunda olduğunu bildiğimizde, yoksulluğunun kültürel anlamı hakkında çok daha fazla şey biliyor oluruz. Yoksulluğunun kültürel anlamını bu şekilde öğrenmek, karşılaştığı hakaretin şeklini öğrenmek ve dolayısıyla öfkesinin içeriğini tartmak demektir. Yoksul ve topraksız olduğunu söylemek ve burada durmakla, gelirinin ve üretim araçlarının yetersiz olduğunu belirtmenin ötesine geçmemiş oluruz. Saydığımız tüm günlük hakaretler onun sınıf konumundan kaynaklandıkları halde, tarihin belirli bir anında belirli ritüel kuralları olan belirli bir kültürde yoksul bir adam olmanın neye benzediği konusunda bize daha fazla şey söylerler. Durumu ile bilinci arasında köprü kuran, bu yaşanan hakaretlerdir.

8. *A.g.y.*, 139.

Onur hem çok özel hem de çok kamusal bir niteliktir. Başka hiç kimse görmediği ya da duymadığı halde, kişinin onuru başka biri tarafından kırılabilir. Ancak yeterince açık olan nokta, kamu önünde yapıldığında onur kırıcı herhangi bir hareketin ağırlığının çok fazla artmasıdır. Bir hakaret, küçümseyici bir bakış, fiziksel aşağılama, kişinin karakterine ve itibarına yönelik bir saldırı, bir kabalık, izleyiciler önünde yapıldığında, hemen her zaman çok daha yaralayıcıdır. Kamu önünde maruz kalınan bir hakaretin, kişisel onur üzerinde yarattığı ek etkiyi tartmak için, bir an bir memurun patronun bürosunda azarlanması ile kendi düzeyindeki ya da tâbi durumdaki tüm diğer çalışanlar önünde azarlanması arasındaki farkı düşünün. Yanılmıyorsam memur ikincisini çok daha saldırgan ve aşağılayıcı bir edim olarak görecektir. Çok benzer bir şekilde, aşağıdaki gibi dokunaklı bir pasaj içermeyen pek az köle anlatısı vardır: "Küçük çocuğunun kırbaçlandığını ve ona eziyet edildiğini seyreden ve onu koruyamayacak bir konumda olan bir babanın ve annenin duygularını kim tasavvur edebilir?"[9] Doğrudan zarar bu durumda çocuğa verilir; anababanın çektiği acı, çocuklarını kötülükten koruma konusundaki güçsüzlüklerinin kamu önünde utandırıcı bir şekilde teşhir edilmesinden kaynaklanmaktadır. Aggy gibi (bkz. 1. bölüm), kamusal olarak, her şeyden önce çocuklarının gözünde ve seyircilerin gözünde anababa olma iddiasını yitirirler. Bir kişi için daha yaralayıcı bir itibar kaybı düşünmek zordur. Böyle bir durumla karşılaşan insanların belleğinde derin ve yakıcı bir yara kalır.[10]

Hakaretin yaralayıcılığını en çok arttıran izleyici kitlesi tam olarak kimlerden oluşur? Bence kişinin özsaygı duygusunun toplumsal kaynağını oluşturdukları için gözlerinde onurlu ve itibarlı olmaya en fazla önem verdiği izleyicilerden oluşur. Bu çevre özellikle kişinin ailesini, en yakın arkadaşlarını, komşularını, çalışma arkadaşlarını ve özellikle bir iktidar ilişkisi içinde ona tâbi olanları içerir.[11] Burada bir kölenin efendisi karşısında sahip olduğu itibar-

9. Osofsky, *Puttin'on Ole Massa,* 80-81.

10. Örneğin, insanın kendi evinin önünde ve kendi ailesinin, çocuklarının ve komşularının karşısında hakarete uğramasının getirdiği aşağılanmaya ilişkin olarak paryaların anlattıklarına bakınız. Khare, *The Untouchable as Himself,* 24.

11. Bu sonuncusunun, zulme maruz kalmış tâbi olanların kendilerine eziyet

la, diğer köleler karşısında sahip olduğu itibarı ayırt etmek yararlı olabilir. Ölümle flört etmek istemiyorsa, köle hiçbir zaman kişiliğini ve onurunu efendisinin karşısında etkili bir şekilde ileri süremez. Bu nedenle, efendisinin gözünde çok fazla itibar kaybetmeyecektir; çünkü zaten onun gözünde doğru dürüst bir itibarı yoktur. Bir kölenin hiç değilse geçici olarak onurunu ve itibarını etkili bir şekilde kurduğu alan, eşitleriyle oluşturduğu alandır; dolayısıyla onların arasında bu onura yönelik herhangi bir kamusal saldırıda kaybedecek çok fazla şeyi vardır.

Bu kısıtlı toplumsal çevrede, tâbi olana, tahakkümün aşağılamalarından kısmen kaçınabileceği bir sığınak sağlanır ve gizli senaryo için izleyicilerin ("kamu" da denebilir) alındığı çevre de burasıdır. Aynı ya da daha kötü aşağılamalara, aynı itaat koşullarına maruz kaldıkları için, bir onur, olumsuzlama ve adalet söylemi yaratma konusunda çıkarları ortaktır. Ayrıca, böyle bir gizli senaryonun göreli bir güvenlik içinde geliştirilebileceği, tahakkümden ayrı bir toplumsal mekânı gizlemekte de ortak bir çıkara sahiptirler.

Gizli senaryonun toplumsal mekânlarında bulunan en temel olumsuzlama biçimleri, hâkim olanın sahne üzerindeki iktidarının dışavurulmasına engel olduğu iddia, saldırganlık ve düşmanlığın güvenli bir şekilde ifade edilmesinden ibarettirler. İktidar karşısındaki ihtiyat, "benliğin" yanıt ya da tepki verecek olan kısmının gizlenmesini gerektirir. Gizli senaryonun daha güvenli alanında ifadesini bulan bu benliktir. İktidara söylenen yalanlarla çelişen doğru olarak tanımlanamasa da gizli senaryonun, iktidar ilişkilerinin normal olarak resmi senaryonun dışında bıraktığı bir kendi kendini ifşa etme tarzı olduğunu söylemek doğru olur.[12] Gizli senaryo ne kadar karmaşıklaşırsa karmaşıklaşsın, her zaman iktidarın karşısın-

---

eden kişinin de üstü tarafından herkesin gözü önünde aşağılanmasından aldığı büyük zevkle yakından ilişkili olduğu açıktır. Tâbi olan bir kişi üstünü açık bir şekilde baş eğmiş görünce, bu durum iktidar ilişkilerini temelden değiştirmese bile, bir şey geri dönülmez şekilde değişir.

12. Jürgen Habermas "ideal konuşma durumu"yla ilgili teorisini, herhangi bir tahakküm biçiminin, adil bir toplum için zorunlu olan özgür ve eşit söylemi önleyeceği şeklindeki benzer bir varsayıma dayandırır. Ayrıca ideal konuşma durumunun, herhangi bir iletişim kurma çabasının ardında yatan pratik varsayımlardan daha fazla bir şey olmadığını ve bu nedenle evrensel olduğunu ileri sürer. Benim argümanım hiçbir şekilde böyle kahramanca varsayımlar gerektirmiyor. Hele Habermas'ın sivil ve politik toplumu, mükemmel bir lisans üstü öğrenci se-

da doğrudan kendini ortaya koyma ediminin bir ikamesi olarak kalır. Belki de bu nedenle Bayan Poyser'in toprak sahibine karşı sahne arkasında provasını yaptığı "birçok hayali konuşma"nın, konuşmasını toprak sahibinin kendisine yapmasının sağladığı tatmin vc rahatlama duygusunu vermesi ihtimal dışıdır. Kamusal bir yanıt verilmedikçe kamusal bir hakaretin asla tam olarak unutulamayacağını ileri sürmek mantıksız olmaz.

Gizli senaryodaki olumsuzlama, sık sık, iktidarın ağırlığının hissedildiği karşılaşmalarda kaçınılmaz görünen konuşma ya da davranışları baştan alır. Üstü tarafından kısa bir süre önce azarlanmış ve o sırada hürmetkâr davranmış olan ve şimdi eşitleri arasında bulunan bir ast, üstüne lanet okuyabilir, fiziksel saldırganlık jestleri yapabilir ve bir dahaki sefere neler söylemek istediğinden söz edebilir. ("Görecek o gününü....") Ama Bayan Poyser örneğinde ve birçok başka örnekte, bunun sonraki kamusal olumsuzlamanın kostümlü bir provası olduğu anlaşılmaktadır. Tâbi bir grubun kolektif gizli senaryosu her zaman, tahakküm bağlamına aktarıldığında bir isyan edimini temsil edecek olan olumsuzlama biçimlerini taşır.

C. İDEOLOJİK OLUMSUZLAMA

Ancak olumsuzlama çabası, tâbi olanın yanıtlarının ve iddialarının eksik parçasının güvenli bir şekilde dile getirilebildiği toplumsal bir alanın yaratılmasından çok daha fazlasını içerir. Başlıca tarihsel tahakküm biçimleri kendilerini bir metafizik, bir din, bir dünya görüşü olarak sundukları için, gizli senaryoda az çok aynı ölçüde karmaşık yanıtların gelişmesine neden oldular.

Bu olumsuzlamanın ne kadar eksiksiz olduğu, Güney ABD'de savaştan önce kölelere efendileri tarafından vaaz edilen kamusal Hıristiyanlık ile kölelerin gözetim altında olmadıkları zaman uyguladıkları din arasındaki fark konusunda bildiklerimizle anlaşılabilir.[13]

---

mineri olması gerekirmiş gibi ele alan yaklaşımıyla hiç ilgisi yok. Bkz. Habermas, *The Theory of Communicative Action,* cilt I, *Reason and the Rationalization of Society,* İng. çev. Thomas McCarthy; ayrıca bkz. Jürgen Habermas, 4. bölüm.

13. Aksine bir kayıt bulunmadıkça, bu paragraftaki malzeme Raboteau'dan alınmıştır: *Slave Religion,* bölüm 4 ve 5.

Efendi ya da onun belirlediği biri tarafından yürütülen kamusal dini ayinlerde, kölelerin jestlerini, yüz ifadelerini, seslerini ve genel tavırlarını denetlemeleri bekleniyordu. Bu gözetimin dışında olan ve sesin duyulmasını önlemek için çeşitli yolların icat edildiği (örneğin ters çevrilmiş çömleklerin içine bağırmak gibi) "kameriyelerde", tamamen farklı bir atmosfer hüküm sürüyordu; tahakkümün getirdiği sürekli tedbirlilikten kurtulunduğu, dansların, bağrışların, el çırpmaların ve katılımın serbest olduğu bir ortam. Özerk köle dininin resmi ayinlerinin yalnızca tarzını olumsuzlamıyor; içeriğiyle de çelişiyordu. Efendilerin yararına olan vaazlar Yeni Ahit'ten uysallık, öbür yanağını çevirme, fazladan yürüme konularındaki pasajları ve "Renkli İnsanlar" için açıklamalı din kitaplarında da bulunan aşağıdaki gibi metinleri (Efesliler 6: 5-9) vurguluyordu: "Hizmetçiler, ırk temelinde efendileriniz olanlara, korku ve titremeyle, İsa'ya olduğu gibi kalbinizin tüm samimiyetiyle itaat edin; yalnızca göze görünsün diye değil; İsa'nın kulları olarak, Tanrı'nın isteğini kalpten yerine getirerek." Kölelerden istenen bu içten resmi senaryoya karşılık, sahne gerisindeki Hıristiyanlık, bildiğimiz gibi kurtuluş ve kefaret, Musa ve Vaat Edilmiş Topraklar, Mısır sürgünü ve kölelikten kurtuluş temalarını vurguluyordu. 1833'te Güney'de vaaz veren Charles Jones'un keşfettiği gibi köleler, hırsızlığı, firarı, baştan savma işi ve küstahlığı mahkûm eden vaazları tehlikeye atılmadan boykot ya da terk edebildiklerinde, hiç tereddüt etmiyorlardı:

> Kalabalık bir topluluğa Philemon'un Mektubu üzerine vaaz veriyordum ve kölelere yönelik Hıristiyan değerleri olarak sadakat ve itaat konusunu Pavlus'un otoritesine dayanarak vurguladığımda ve firarı mahkûm ettiğimde, izleyicilerimin yarısı kasten ayağa kalkıp dışarı çıktı, kalanlar ise vaazdan hiç de memnun görünmüyorlardı. Vaaz bittikten sonra, aralarında en küçük bir kaynaşma yoktu; bazıları büyük bir ciddiyetle "İncil'de böyle bir Mektup'un olmadığını" beyan ettiler, başkaları bir daha vaaz verdiğimi duyduklarında "ilgilenmeyeceklerini" söylediler.[14]

Köleler fikir ayrılıklarını böyle açıkça teşhir edebilme konusunda nadiren bu kadar şanslıydılar. Ancak dinsel inançlarının genel-

14. *A.g.y.*, 294

likle, kendilerine beyazlar tarafından vaaz edilen tevazu ve sabrın bir olumsuzlaması olduğu konusunda pek kuşku yok. Eski köle Charles Ball, siyahların cennetinin bile düşmanlarından öç alacakları bir yer olduğunu ve siyahların dininin "temel taşı"nın "beyazlar ve siyahların durumlarında bir devrim olması düşüncesi" olduğunu belirtiyordu.[15] Bu düşüncenin, aşçı Aggy'nin kızı cezalandırıldıktan sonra okuduğu lanete benzediği açık.[16]

Hindistan'da paryalar arasında, kast tahakkümünü meşrulaştıran Hindu öğretilerinin olumsuzlandığına, yeniden yorumlandığına ya da gözardı edildiğine dair ikna edici kanıtlar vardır. Aşağı kastların, karma öğretisinin mevcut durumlarını açıkladığına inanmaları Brahma rahiplerinin inanmasından çok daha düşük bir ihtimaldir; onlar statülerini daha çok yoksulluklarına ve ilk, mitik bir adaletsizlik edimine atfederler. Bir grup olarak, Hindu geleneği içinde kastları gözardı eden ya da en az ayrıcalıklı olanların statülerini yükselten geleneklere, azizlere ve anlatılara güvenirler. Kuşkusuz kamusal bir mesele olarak Hinduizm'i terk edip inananların eşitliğini vurgulayan Budizm'e, Hıristiyanlık'a ve İslâm'a büyük gruplar halinde geçişler olmuştur. Milyonlarca parya gündelik pratikte kast düzeninin ayrılmaz parçası olan ritüel sakınmaları ve hürmet jestlerini gözetmeye devam ederken bu olumsuzlama tarzının hâlâ sürmekte olduğunu belirtmek gerekir. Bir yazarın haklı

15. *A.g.y.*, 291

16. Bu olumsuzlama örüntüsünü ucundan kıyısından keşfediyoruz; büyük ölçüde beyazlardan gizlenen bir dünyanın anlık görünümleri. İç Savaş'tan sonra ulaştığımız tanıklıklar, birçok kölenin ateşli bir şekilde Kuzey'in zaferi için dua ettiğini ortaya koyuyor; oysa pek az beyaz savaş sırasında bunu biliyordu. Güney'in gerçekten de savaşı kaybettiği anlaşılmaya başladığında, kölelerin cesareti arttı; kaçakların sayıları giderek artıyor, daha büyük bir inatla işten yan çiziyorlar, daha sık karşılık veriyorlardı. Georgialı bir köle, efendisi ve hanımı savaşın sonuna doğru Konfederasyon'un [Amerikan İç Savaşı'nda kuzey eyaletlerine karşı savaşan güney eyaletleri birliği-ç.n.] başarısı için dua etmesini istediklerinde, efendilerine karşı itaatli olduğunu; ama kendi vicdanına karşı dua etmeyeceğini ve kendisinin ve "tüm zencilerin" özgürlüğünü istediğini söylediğini bildiriyordu. Onun bu açık beyanı yapmasını Konfederasyon'un iktidarının çöküşü olanaklı kılmıştı. Çünkü Raboteau'nun açıkça gördüğü gibi, "Kölenin kendisine ait hissettiği özel dua yerinde, gece karanlığında defalarca söylenmiş olan şeyi artık herkesin önünde bağırarak söylüyordu." *Slave Religion*, 309. Böylelikle yalnızca tahakkümün dinsel temelini olumsuzlama kapasitesine değil; bu tür olumsuzlamaların dile ve eyleme dökülebildiği, toplumsal düzenin girintilerindeki toplumsal mekânlara da dikkat çekilmektedir.

olarak belirttiği gibi aşağı kastlardan ille de bir "ortodoksi" gelmeden de bir "ortopraksi" gelebilir.[17]

Direniş pratikleri günlük maddi temellük örüntülerini hafifletebilir ve gizli senaryodaki olumsuzlama jestleri günlük onur zedelenmelerine yanıt verebilir. Ama sistematik toplumsal öğreti düzeyinde, tâbi gruplar, eşitsizliği, esareti, monarşiyi, kastı ve benzerlerini haklı kılan karmaşık ideolojilerle karşılaşırlar. Bu düzeydeki direniş daha karmaşık bir karşılık, direnişin parçalı uygulamalarının ötesine gidecek bir hamle gerektirir. Daha iyi bir deyişle, ideolojik tahakküme direniş, herhangi bir tâbi grup tarafından kendini savunma amacıyla icat edilen bir sürü direniş pratiğine etkili bir şekilde genel normatif bir biçim sağlayan bir karşı ideoloji –bir olumsuzlama– gerektirir belki de.

D. KARŞILIKLILIĞIN ÖNEMİ

İnsanı düşüncelerini kamusal olarak ifade etme özgürlüğünden yoksun bırakan dışsal güç, onu aynı zamanda düşünme özgürlüğünden de yoksun bırakır.

– IMMANUEL KANT

"Kamusal" teriminin, ne kadar kısıtlı olursa olsun bir bağlamda düşüncelerin toplumsal ifadesi anlamına gelmesi koşuluyla, Kant'ın cümlesi, tahakküme direniş hakkında önemli bir doğruyu dile getiriyor. Gizli senaryo bir kamuyu gerektirir; bu kamu zorunlu olarak hâkim olanı dışlasa bile. Hiçbir direniş pratiği ve söylemi, tâbi grup içinde zımni ya da kabul edilmiş eşgüdüm ve iletişim olmadan var olamaz. Bunun olması için, tâbi grup kendisi için, yukarıdan denetim ve gözetimden yalıtılmış toplumsal alanlar yarat-

17. J.F. Taal, "Sanskrit and Sanskritization." Ayrıca bkz. Bernard Cohn, "Changing Traditions of a Low Caste", *Traditional India: Structure and Change* içinde, der. Milton Singer, 207; Gerald D. Berreman, "Caste in Cross Cultural Perspective," *Japan's Invisible Race: Caste in Culture and Personality* içinde, der. George DeVos ve Hiroshi Wagatsuma, 311; ve Mark Jürgensmeyer, "What if Untouchables Don't Believe in Untouchability?" "İdeolojik birleştirme" görüşüne karşı çıkan standart kaynaklardan biri için bkz. Michael Moffat, *An Untouchable Community in South India: Structure and Consensus.*

mak zorundadır. Direnişin geliştiği ve kodlandığı süreci anlamak için, sahne arkasındaki bu toplumsal alanların yaratılmasının analizi çok önemli bir görevdir. Direnen bireysel özneden –soyut bir kurgu– direniş pratiklerinin ve söylemlerinin toplumsallaşmasına ilerlemek, ancak bu tür toplumsal alanların nasıl oluşturulduğu ve savunulduğu belirlendiği takdirde mümkündür. Ürettiklerine el konmasına içerleyen ve çalarak direnen, bir hakarete öfkelenen ve cevabını vermenin hayalini kuran, hâkim olanların mantığını kabul edilemez bulan ve en sondakinin en önde olacağı bir ütopyayı tasarlayan tâbi konumdaki bir bireyi tasavvur etmek makul görünebilir. Ancak, aşırmak bile, diğer tâbi olanların suç ortaklığı yapıp olayı görmezden gelmelerini gerektirir; bir hakarete yanıt verme fantezileri zorunlu olarak arkadaşları memnun eden ve üstleri uygun bir şekilde kışkırtan toplumsal bir biçim alır; hâkim dinsel ideolojinin olumsuzlanması, olumsuzlamanın içinde oluşturulabileceği ve ifade edilebileceği sahne arkasındaki bir altkültürü gerektirir.

Görece özerk toplumsal alanlar, yalnızca pratik ve söylemsel olumsuzlamaların gelişebildiği tarafsız bir ortam sağlamazlar. Kendilerine özgü iktidar ilişkileri alanları olarak, direniş modellerini formüle etmenin yanı sıra disipline etmeye de hizmet ederler. Toplumsallaşma süreci herhangi bir duygu sürecinin biçimlenmesine çok benzer. Varsayımsal olarak, ifade edilmemiş bir öfke duygusunu tasavvur edebilirsek, o öfkenin dildeki ifadesi zorunlu olarak ona disipline sokulmuş bir biçim dayatacaktır. İfade edilen bu öfke küçük bir grubun mülkiyeti haline gelecekse, o küçük grup içindeki ortak deneyimler ve iktidar ilişkileri tarafından daha da disiplin altına alınacaktır. Bütün bir tâbi olanlar kategorisinin toplumsal mülkiyeti haline gelecekse, onlar için gerçek bir anlam taşımalı, kültürel anlamları ve aralarındaki iktidar ilişkileri dağılımını yansıtmalıdır. "Ham" öfkeden "pişirilmiş" infial diyebileceğimiz şeye doğru giden bu varsayımsal süreçte, özel durumlarla ilgili olan, temsil edici niteliğe sahip olmayan ya da grup içinde yalnızca zayıf bir yankı bulan duyguların ayıklanmaları ya da sansür edilmeleri muhtemeldir. Kuşkusuz, herhangi bir toplum ve kültürün stratejik noktasından bakıldığında, bu varsayımsal süreç anlamsızdır. Öfke, aşağılanma ve fanteziler her zaman kısmen, tâbi olanlar

arasındaki sahne arkası iletişiminin yarattığı kültürel bir çerçevede yaşanır. Bu açıdan, hiçbir zaman başka birine ifade edilmese bile, tamamen ham öfke, aşağılanma ya da fantezi diye bir şey muhtemelen yoktur; o zaten kişinin deneyimlerinin kültürel tarihi tarafından biçimlendirilmiştir. Temel nokta, tâbi olanlar arasındaki direnişe yönelik bir altkültürün ya da karşı törelerin zorunlu olarak bir karşılıklılığın ürünü olmalarıdır.

Gizli senaryonun geliştiği toplumsal mekânların incelenmesine döndüğümüzde, birkaç noktayı akılda tutmak yararlı olacaktır. Birincisi, gizli senaryo toplumsal bir üründür ve dolayısıyla tâbi olanlar arasındaki iktidar ilişkilerinin bir sonucudur. İkincisi, halk kültürü gibi gizli senaryonun da saf düşünce olarak bir gerçekliği yoktur; ancak uygulandığı, ifade edildiği, canlandırıldığı ve sahne arkasındaki bu toplumsal mekânlar içinde yayıldığı ölçüde vardır. Üçüncüsü, gizli senaryonun geliştiği toplumsal alanların kendileri direnişin getirdiği kazanımlardır; iktidar karşısında kazanılmış ve savunulmaktadırlar.[18]

E. GİZLİ SENARYONUN MEKÂNLARI VE TAŞIYICILARI: ÖZGÜRLÜĞÜN DERECELERİ

İşte bu nedenle meyhane halkın parlamentosudur.
– BALZAC, *Köylüler*

Gizli senaryonun toplumsal mekânları, tahakküm ilişkilerinden

18. Direnişin karşılıklılığının önemini vurgulayan yaklaşıma dolaylı bir destek, belli bir toplumsal destek olmadan *herhangi bir* yargıyı doğrulamanın ne kadar güç olduğunu gösteren sosyal psikoloji deneylerinden gelmektedir. Bu tür deneylerin en basiti, araştırmacının bütün yardımcıları tamamen kasıtlı olarak iki çizgiden uzun olanının kısa olduğunu doğruladığında, iki düz çizginin göreli uzunluğu konusunda deneklerin ifade ettikleri yargılara ilişkindir. Bu durumda, deneklerin çoğu (yanlış) görüşün akıntısına karşı tek başına yüzememekte ve görünürde diğerleriyle mutabık olmaktadır. Ancak araştırmacının tek bir yardımcısı bile diğerlerine karşı çıktığında, denek ilk algılaması olduğunu düşündüğümüz yargıya döner ve muhalif olana katılır. Tek bir yoldaş bile genellikle uyum sağlama baskısını kırmak için yeterli görünmektedir. Bu deneyler, bizim ilgilendiğimiz tahakküm koşullarına tam olarak benzememekle birlikte, tek başına muhalefetin ne kadar güç olduğunu ve muhalefet için en küçük bir toplumsal alanın bile dirençli bir altkültürün oluşmasına olanak sağlayabildiğini düşündürmektedir. Bkz. Winn, *The Manipulated Mind*, 110-11.

kaynaklanan dile getirilmemiş karşılıkların, bastırılmış öfkenin ve tutulmuş dillerin ateşli ifadesini bulduğu yerlerdir. O halde gizli senaryonun mümkün olan en az ölçüde dizginlenmesi için iki koşulun karşılanması gerekmektedir: Birincisi, hâkim olanın denetim, gözetim ve baskısının ulaşma olanağının en az olduğu yalıtılmış bir toplumsal mekânda dile getirilmesi; ikincisi ise bu yalıtılmış toplumsal ortamın tamamen benzer tahakküm deneyimlerini paylaşan yakın dert ortaklarından oluşması. Birinci koşul tâbi olanların özgürce konuşmalarına olanak sağlar; ikincisi ise ortak tâbi olma durumları içinde, üzerine konuşacak bir şeyleri olmasını garantiler.

Herhangi bir tahakküm biçimi için, hâkim elitlerin gözetiminin ne kadar yoğun ya da hafif olduğuna göre sınıflanan bir toplumsal mekânlar kontinyumu belirlemek mümkün olmalıdır. Gözetimin en hafif olduğu, en özerk mekânlar herhalde gizli senaryonun ele geçirilmesinin en muhtemel olduğu yerlerdir. Örneğin ABD'de savaş öncesi kölelik sisteminde, denetimin en belirgin olduğu yerler açık ki çalışma yaşamının örgütlenmesi –emeğin doğrudan temellük edildiği yer– ile üstünlük ve hürmetin kamusal teşhirleriydi. Dolayısıyla kölelerin toplumsal özerklikleri beyazların karşısında, efendinin evinde ve çalışma sırasında asgari düzeydeydi. Yoğun gözetim altında tutulan bu alanın dışında, köle mahallelerinde, aile ve arkadaş çevrelerinde, ifadesini halk öykülerinde, giyimde, dilde, şarkılarda ve dinsel anlatımlarda bulan daha büyük özerklik alanları vardır. Sıkı gözetim merkezinin daha da uzaklarında, tahakkümden daha iyi bir şekilde yalıtılmış, bu nedenle gizli senaryonun ayrıcalıklı mekânları olarak görülebilecek toplumsal alanlar vardır. Bunlara, saklanan konuşmaların, şarkıların, dinsel coşkunun, kurtuluş hayallerinin, kaçış programlarının, isyan planlarının, aşırma taktiklerinin ve benzerinin göreli bir güvenlik içinde tartışılabildiği gizli kameriyeler dahil edilebilir. Eski bir köle olan Henry Cheatam'ın sözleriyle, "o kâhya bir şeytandı. Hiçbir toplantıya izin vermezdi. Bazen tepeden aşağı kayar, çamaşır kaplarını tersine çevirir, sesimiz duyulmasın diye altına girerdik, orada şarkı söyler ve dua ederdik."[19]

Yalnızca yalıtılmış fiziksel bir mekân olarak alırsak *toplumsal*

---

19. Cheatam'la görüşmeden, Norman Yetman, der., *Voices from Slavery*, içinde 56.

mekân terimi, yanlış izlenim verebilir. Kuşkusuz yalnızca bu da olabilir; köleler buluşmak ve güvenlik içinde konuşmak için uzak ormanları, meydanları, dereleri, koyakları kullanıyorlardı. Ayrıca aslında güvenli olmayan bir mekânı, aktif bir şekilde gözetime kapatarak dönüştürmek için de elbirliği ile çalışırlardı. Köleler geceleri mahallelerde sesi azaltmak için yorganlar ve çaputlar asarlar, diz çökerek daire oluşturup fısıldaşarak konuşurlardı, bu arada bir gözcü yalıtımı garanti altına alırdı. Ancak –efendilerin ve hanımların anlayamadığı– dilsel kodlar, lehçeler ve jestler olduğu sürece, gizli senaryo için güvenli bir mekânın yaratılması zorunlu olarak hâkim olandan fiziksel olarak uzaklaşılmasını gerektirmeyebiliyordu.[20]

Kamusal senaryonun fevkalade toplumsal mekânı, tâbi olanların elitler tarafından toplanan kamusal meclisinde bulunuyorsa, gizli senaryonun fevkalade toplumsal mekânı, tâbi olanların izinsiz ve gözlenmeyen gizli toplantılarında bulunur. Bu nedenle, daha önce belirtildiği gibi Christopher Hill, Lollardy "sapkınlığının" kilisenin toplumsal denetiminin ve toprak sahibi erkinin [squirearchy] fiilen giremediği kırsal, ormanlık, bataklık alanlarda çok yaygın olduğunu açıklamaktadır.[21] Üç yüzyıl sonra E.P. Thompson çok değişmiş olan İngiltere'deki dinsel heterodoksluk konusunda aynı şeyi ileri sürüyor: "Kır eşraf tarafından, kentler kokuşmuş korporasyonlar tarafından, ülke en çürümüş korporasyon tarafından yönetiliyordu; ama küçük kilise, meyhane ve ev onlarındı. 'Çan kulesiz' ibadet yerlerinde özgür entelektüel yaşama ve demokratik deneyimlere yer vardı.'"[22] Thompson'un işçi sınıfı için, gözetim altında olmayan, muhalefeti besleyen toplumsal alanlar, artık Lollardy hareketinin geliştiği ıssız kırlar değildir. Daha çok evin gizliliğinde ya da işçi sınıfının sahip çıktığı meyhane ve küçük kilise gibi kamusal alanlarda bulunabilirler.

20. Bu tür gizli işaretlerin ve şifrelerin gelişmesi muhtemelen, içinde üretilebilecekleri ve hâkim olanların burunları dibinde kullanılmadan önce ortak anlamlarına kavuşturulabilecekleri bir sahne arkası bağlamını gerektirir.

21. "From Lollards to Levellers," 87.

22. *The Making of the English Working Class,* 51-52. Thompson'ın on sekizinci yüzyıldaki izinsiz avlanmalara ve kırsal mülkiyet konusundaki mücadelelere ilişkin anlatısı, dağınık ve yalıtılmış meskenlerin her zaman yasadışılığı desteklediğine inanıldığını ve halkı köylerde kalmaya zorlamak üzere toprakları çitlerle çevirmek için büyük çaba harcandığını belirtir. E.P. Thompson, *Whigs and Hunters: The Origin of the Black Act,* 246.

Ne olursa olsun Avrupa kültüründe, meyhane, pub, taverna, han, bar, şarap mahzeni, dünyevi otoriteler tarafından ve kilise tarafından yıkıcılık mekânları olarak görülmüştür. Burada tâbi olanlar sahne arkasında ve görev dışında, alkolün cesaret kattığı bir özgürlük atmosferinde buluşurlar. Buralar aynı zamanda, resmi kültürle arası genellikle açık olan popüler kültürün –oyunlarda, şarkılarda, kumarda, küfürde ve düzensizlikte cisimleşmiş olarak– aktarıldığı ayrıcalıklı yerlerdir. Peter Burke, 1500'den 1800'e kadar İngiliz popüler kültürünün bir gelişim merkezi olarak meyhanenin önemine ilişkin kanıtların karşı konulmaz düzeyde olduğunu yazar. Bir din tarihçisi, kilise ile pub arasında ondokuzuncu yüzyıldaki rekabetten söz edecek kadar ileri gider.[23]

Meyhanenin ve eşdeğerlerinin antihegemonik söylemin bir mekânı olarak önemi, buralarda bol içki içilmesinden ya da gözetimden görece yalıtılmış olmasından çok, alt sınıftan komşuların ve işçilerin izinsiz toplanmalarının ana noktası olmasından kaynaklanıyordu. Daha büyük ve daha anonim olan pazarla birlikte, meyhane tâbi olanların toplanması için en uygun yerdi. On sekizinci yüzyılda kahvehanelerin ve kulüp odalarının gelişmesi, gelişen orta sınıf için benzer bir toplumsal alan yarattı ve birahaneyi yalnızca işçi sınıflarına bırakarak ayrı bir orta sınıf kültürünün gelişmesini besledi. Her mekân, müdavimlerinin toplumsal konumuna bağlı olarak ayrı bir kültür ve söylem modeli üretti. Peter Stallybrass ve Allon White gelişmekte olan bu tür sınıf kültürlerini incelerken şu sonuca varıyorlar:

> Söylem kalıpları, içinde üretildikleri korporatif meclisin biçimleriyle düzenlenir. Birahane, kahvehane, kilise, mahkeme, kütüphane, büyük bir kır evinin misafir odası: Her toplantı yeri, farklı âdetler ve töreler gerektiren farklı bir ilişki mekânıdır. Söylemsel alan hiçbir zaman toplumsal alandan tamamen bağımsız değildir ve yeni ifade tarzlarının oluşumu, yeni kamusal söylem mekânlarının ortaya çıkışından ve eskilerin dönüşümünden izlenebilir.... Dolayısıyla politik mücadelenin tarihi, büyük ölçüde, önemli toplantı mekânlarını ve söylem alanlarını denetlemeye yönelik girişimlerin tarihi olmuştur.[24]

23. Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe,* 109 ve Colin Campbell, *Toward a Sociology of Religion,* 44.
24. *The Politics and Poetics of Transgression,* 80. Shakespeare'in yaşadığı dö-

Bakhtin'in bugünlerde ünlenen argümanına göre ortaçağ Avrupası için pazar yeri, antihegemonik söylemin ayrıcalıklı mekânıydı ve karnaval onun en çarpıcı ifadesiydi. Halkın, yukarıdan dayatılan bir tören olmadan, az çok kendiliğinden bir şekilde toplanabildiği tek yer pazar yeriydi. İnsanları, eşit bir ilişki içine sokmaya yarayan alışverişin yanı sıra kalabalığın anonimliği de pazaryerini derebeyleri ve din adamları karşısında gerekli olan ritüellerin ve hürmetin uygulanmadığı bir alan olarak belirginleştiriyordu. Ayrıcalık askıya alınıyordu. Bakhtin bu atmosferin, hiyerarşi ve görgü kuralları dünyasından dışlanan söylem biçimlerini teşvik ettiğini ileri sürer: Taklit, alay, küfür, kabalık, müstehcenlik, şenlik vb. Bakhtin'e göre pazaryerindeki –özellikle karnavaldaki– dizginlenmemiş serbestlik, resmi değerleri tiye alan bir şeytan ayiniydi. Burada, resmi sahne davranışının dindarlığı, alçakgönüllülüğü, köleliği, ciddiliği, saygısı ve tavırlarının[25] yerini başka durumlarda onaylanmayan ifade ve davranış tarzları alırdı.

Gizli senaryonun daha dolayımsız versiyonlarıyla meyhanelerde, birahanelerde, pazaryerinde, karnaval sırasında ve gece ücra yerlerde karşılaşılmasının nedenleri öğreticidir. Muhalif bir altkültür "bir toplumsallaşma zincirindeki zayıf noktalara yatırım yapar."[26] Polonya'da 1956 Poznan ayaklanmalarının hemen öncesinde işçi sınıfı için, bu zayıf noktalar, sırdaşlığın paylaşılabildiği hemen hemen tüm ortamlardı. Lawrence Goodwyn'in açıkladığı gibi, "Cegielski'deki [Demiryolu Tesisleri] örgütlenme söyleşileri, ustabaşının gözünden ırak yerlerde –işe gidip gelirken trenlerde ve

---

nemde ve oyunlarında meyhanenin kültürel anlamına ilişkin parlak bir tartışma için bkz. Susanne Wofford, "The Politics of Carnival in *Henry IV*," *Theatrical Power: The Politics of Representation on the Shakespearean Stage* içinde, der. Helen Tartar.

25. *Tavırlarla,* kamusal senaryonun fiziksel jestlerine ve duruşuna dikkat çekmek istiyorum. Bakhtin'in kavradığı gibi karnavalın temel bir öğesi sahne gösterisinin geriliminden *fiziksel kurtuluştur*. Bu bağlamda, kölelerin gözetimden uzak oldukları köle kutlamalarında ve dinsel törenlerinde gözlenen gürültülülük ve fiziksel coşkunluk bana çarpıcı geliyor. Burada teneffüsteki okul çocuklarıyla kurulan analoji, sınıfta öğrencilerin tâbi olanlar olarak hareketleri fiziksel olarak ciddi bir şekilde kısıtlandığı için öğretici olabilir. Bedenin, sesin ve yüz ifadelerinin denetlenmesi, dayatma boyutlarına ulaştığı zaman, hareketle serbest bırakılan fiziksel bir gizli senaryoya benzer bir şey yaratabilir.

26. Stuart Hall ve Tony Jefferson, *Resistance Through Rituals: Youth Subcultures in Post-war Britain* (Londra: Hutchinson, 1976), 25-26.

otobüslerde, fabrikanın ücra kısımlarında, öğle aralarında ve kendileri süregiden dertlerden birini oluşturan son derece konforsuz, soğuk sulu soyunma odalarında– yürütüldü.... Bu alan bir armağan değildi; onu yaratmak için mücadele eden insanlar tarafından yaratılmıştı."[27] O halde, antihegemonik söylemi basitçe, tahakküm tarafından boş bırakılan toplumsal alanın işgal edilmesi olarak düşünmek, bu tür mekânların kazanılması, temizlenmesi, inşa edilmesi ve savunulması için verilen mücadeleyi gözden kaçırmak olacaktır.

Gizli senaryonun geliştirilmesi yalnızca nispeten gözden ırak fiziksel mekânların ve boş zamanın yaratılmasına değil; aynı zamanda onları yaratan ve yaygınlaştıran etkin aktörlere dayanır. Toplandıkları yerler gibi taşıyıcılarının da toplumsal olarak marjinal olmaları muhtemeldir. Neyin toplumsal olarak marjinal kabul edildiği büyük ölçüde kültürel tanımlara bağlı olduğu için taşıyıcılar kültüre ve zamana göre çok fazla değişirler. Örneğin erken modern Avrupa'da, halk kültürünün taşıyıcılarının karnavalın yıkıcı temalarının geliştirilmesinde kilit bir rol oynadıkları görülmektedir. Aktörler, akrobatlar, ozanlar, hokkabazlar, falcılar ve her türden gezgin oyuncuların, hayatlarını bu şekilde kazandıkları söylenebilir. Diğer gezginler –ustalar, seyyar zanaatkârlar, seyyar tenekeciler, kunduracılar, küçük tüccarlar, serseriler, üfürükçüler, "dişçiler"– muhalif bir altkültür geliştirme konusunda daha az etkin olsalar bile, yaygınlaşması konusunda önemli taşıyıcılar olabilirler. Hâkim kültüre karşı direniş büyük ölçüde dinsel heterodoksluk ve sapkınlık biçimini aldığı için, Max Weber'in "parya entelijansiyası" adını verdiği şeyin rolü gözardı edilmemelidir. Buraya, bazı dininden dönmüş alt düzeydeki din adamlarını, sözde peygamberleri, hacıları, marjinal mezhepleri ve manastır tarikatlarını, dilencileri ve benzerlerini dahil edeceğiz. Weber, onların hâkim değerlere eleştirel uzaklıklarının becerilerinden ve marjinalliklerinden kaynaklandığını söyler: "Toplumsal hiyerarşinin en alt ucunda ya da tamamen dışında olan gruplar, hem dışsal düzen hem de ortak görüşler açısından, toplumsal uzlaşımlara göre belli ölçüde bir Arşimed noktasında dururlar. Bu gruplar toplumsal uzlaşımlarla bağlı olmadıkları için, kozmosun anlamına yönelik özgün bir tutumu be-

27. "How to Make a Democratic Revolution: The Rise of *Solidarnosc in Poland,"*, el yazması, 5. bölüm, s. 29, 34.

nimseyebilirler."[28]

Özgül gruplardan belirli bir kültürel ortama doğru küçük bir geri adım attığımızda, gizli senaryonun başlıca taşıyıcıları hakkında daha genel bir şeyler söylenebilir. Söz konusu olan yalnızca onların anormal ya da düşük bir toplumsal itibara sahip olmaları değildir. Aynı zamanda fiziksel hareketliliği teşvik eden işler ya da meslekleri yürütmeleri muhtemeldir. Gezgin oldukları için, genellikle toplumsal olarak daha az bağımlı ve dolayısıyla daha özerk kalırken tâbi topluluklar arasındaki kültürel komisyoncular ve toplumsal bağlar olarak hizmet görürler. Loncalar ya da mezheplerse, dolaysız tahakkümden kendilerini toplumsal olarak yalıtan korporatif bir varlığa da sahip olabilirler. Son olarak, bu grupların birçoğu geçimlerini doğrudan bir altsınıfın hamiliği sayesinde kazanırlar. Halkın yardımseverliğine bağlı olan din adamının ya da izleyicilerinin kendisini beslemelerini ve küçük bağışlar vermelerini umut eden ozanın, halkınınkiyle çelişmeyen kültürel bir mesaj iletmesi büyük ihtimaldir.[29]

F. YUKARIDAN TOPLUMSAL DENETİM VE GÖZETİM: GİZLİ SENARYOYU ENGELLEME

Özerk toplumsal mekânların, gizli bir senaryonun üretilmesindeki hayati öneminin en güçlü kanıtı, hâkim grupların bu tür mekânları ortadan kaldırma ya da denetleme yönündeki gayretli çabalarıdır. Avrupa'da on beşinci yüzyıldan on yedinci yüzyıla kadar, dünyevi ve dinsel otoriteler, muhalif halk kültürünün özerk mekânlarının yaratabileceği tehlikenin farkındaydılar. Bu hiçbir yerde, Reformasyon'un arifesinde, Alman Köylü Savaşı'nın öncesindeki kültürel çatışmalarda olduğu kadar açık değildi. Lionel Rothkrug'un, "Niklashausen Trampetçisi"nin mezarının bir hac yeri haline gelmesi konusunda verilen mücadeleye ilişkin analizi

28. *The Sociology of Religion*, 126.

29. Yukarıdan misilleme yapılmasından kaçınma amacıyla, mesajını maskelemesi ya da gizlemesi için kuşkusuz bir çok nedeni olabilir. 6. bölüm büyük ölçüde bu konuya ayrılmıştır. Bununla birlikte, burada ileri sürülen nokta, tâbi olanlardan oluşan bir izleyici kitlesine şarkı söyleyen ozanın, yalnızca prensi öven şarkılar söylemek üzere tutulmuş bir ozana göre gizli senaryoya daha uygun bir repertuvara sahip olacağıdır.

bu konuda çarpıcı bir örnektir.[30] Genç trampetçinin 1476'daki kâhince görüşü, zaten yeraltında var olan bir dinsel ayrılık geleneğinin parçasıydı. Bu gelenek İsa'nın özverisinin –serfler de dahil– tüm insanlığı esaretten kurtardığını ve kurtuluş imkânının demokratik olarak dağıtıldığını savunuyordu. Trampetçi Boheim'ın ruhban sınıfını rüşvetçilikle (özellikle günahların para karşılığı bağışlanması konusunda) suçladığı ve papanın azledilmesi çağrısında bulunduğu kilise büyük, tehditkâr kalabalıkları kendine çekti. Halk tabakasından İsviçreli okçuların Burgonya soylularının kaymak tabakasını yenilgiye uğrattığı ilk çarpışmadan sonra, Boheim yakalandı ve bir zındık ve asi olarak suçlanıp idam edildi. Bu olayların ve sonuçlarının iki özelliği bizim amaçlarımız açısından öğreticidir. Birincisi, daha önce hiçbir özelliği olmayan Niklashausen kilisesi, yalnızca kehanete verilen popüler *yanıt* nedeniyle hacıları ve yıkıcı söylemi kendine çeken toplumsal bir mıknatıs haline geldi. Gizli senaryonun bu özerk mekânı, toplumsal bir yaratımdı, toplumsal bir veri değil. İkincisi, tehdit yerleştikten sonra, otoriteler bu muhalefet düğümünü ortadan kaldırmak için hiçbir çabadan kaçınmadılar. Kilise yerle bir edildi, Boheim'ın külleri Tauber ırmağına atıldı, türbede kalan bağışlar dağıtıldı, Boheim'a ait tüm kalıntılara ve anıtlara el konuldu ve artık boş olan yere hac ziyaretleri yasaklandı. Aynı zamanda Würzburg Piskoposu, Boheim'ı yeren ve onun çağrısını dinleyen "asileri" kötüleyen şiirler yazdırarak ruhban sınıfı aleyhtarı duyguyu hedef alan kültürel bir saldırı başlattı. Hem fiziksel bir yıkıcı söylem mekânını ortadan kaldırmaya hem de sözlü halk kültüründeki izlerini silmeye yönelik daha iddialı bir çabayı tasavvur etmek güçtür.

Yıkıcı popüler sapkın mezheplerin inatçılığı ve dünyevi ve dinsel otoritelerin onların taşıyıcılarına ve başarılı oldukları mekânlara yönelik düşmanlıkları, David Sabean'ın, iki yüz yıl kadar sonra, Otuz Yıl Savaşları'nın hemen sonunda Luther Almanyası'nda yaşayan Hans Keil'e dair anlattıklarında da görülür.[31]

30. "Icon and Ideology in Religion and Rebellion, 1300-1600: Bayernfreiheit and Religion Royale," *Religion and Rural Revolt: Papers Presented to the Fourth Interdisciplinary Workshop on Peasant Studies* içinde, der. Janos M. Bak ve Gerhard Benecke, 31-61.

31. Daha ayrıntılı bir betimleme için bkz. David Warren Sabean, *Power in the Blood: Popular Culture and Village Discourse in Early Modern Europe*, 2. bölüm.

Hans Keil, çapulculuk yapan askerlere, vebaya ve insafsız vergilere karşı Tanrı'dan bir işaret ve bir melekten bir mesaj almıştı. Asmaları budanırken kanıyorlardı. Melek, insanın günahkârlığı için verilecek kolektif cezayı bildirmek üzere inmişti. Meleğin cezalandırılacağını bildirdiği günahlar, özellikle, tahıla ve emeğe soylular tarafından zorla el konulması, yüksek ruhban sınıfının aşar vergileri ve tamahkâr, ahlâksız ve kendini beğenmiş elitlerin Tanrı'nın emirlerini dinlememeleriydi. Dinsel terimlerle, Tanrı'nın savaşın acılarından otoriteleri sorumlu tuttuğu ve onların kibrini kırma niyetinde olduğu açıktı. "Niklashausen Trampetçisi"nin durumunda olduğu gibi burada da kehanetin içeriği şaşırtıcı ya da yeni değildi; elden ele dolaşan broşürlerde, mucize öykülerinde ve popüler kutsal kitap geleneklerinde yeterince ele alınmıştı. Hans Keil'in Tanrı'dan gelen mesajının yarattığı tehlike, köylülerin onu vergiye direnme izninin bir işareti olarak almalarıydı. Mucizeye ilişkin öyküler, Hans Keil'in serüvenleri hakkında yeni basılmış broşürler ve popüler şiirler aracılığıyla tüm bölgeye yayıldıkça, otoriteler genel bir vergi ayaklanması tehlikesini hissettiler. Popüler öykülerin yayılmasını önlemek için attıkları adımlar öğreticidir. Mucizeyi betimleyen broşürlere el konuldu; matbaacılar, şarkıcılar ve onları yayan gezgin işçiler gözaltına alındı. Özellikle pazarlarda ve hanlarda konuyu tartışırken yakalananlar tutuklanıyor ve sorgulanıyordu. Burada gördüğümüz, otoritelerin halk söyleminin özerk dolaşımını engelleme ve bu heterodoks öyküyü güvenlik içinde tekrar anlatılabileceği ve yorumlanabileceği herhangi bir toplumsal mekândan yoksun bırakma yönündeki sistematik çabasıdır.

Resmi otoritelerin –ve baskının– dikkatini çekmemiş olsalardı bu olayların ikisini de bilmiyor olacaktık. Tabiri caizse, bu nedenle arşivlere girmişlerdir. Her iki kehanet de gizli senaryonun belirlenmiş sınırlarının ötesine sızıp iktidar sahipleri için bir tehdit oluşturmuşlardır. Ancak, gizli senaryonun dolaşım sistemini anlamamızı sağlayan şey, bastırma modelidir. On yedinci yüzyıl Orta Avrupası için bu sistem tam tamına popüler kültürü üretenler, taşıyanlar ve tüketenler ile bunların dolaştığı yollar ve işgal ettiği ya da geçtiği mekânlardan oluşuyordu. Popüler kültürün ve toplumsal vektörlerinin, feodal ve erken modern Avrupa'yla ilgili incelemeler için taşıdığı önem çok büyüktür. Modern işçi sınıfının tarihiyle ilgilenen

birçok araştırmacı birçok popüler kültür kanalının, on dokuzuncu yüzyılda bilinçli olarak yok edildiğini, bunun proletaryanın disiplin altına alınması ve kültürel olarak evcilleştirilmesi açısından uğursuz sonuçları olduğunu ileri sürmüşlerdir.[32]

Hem Antiller'de hem de Kuzey Amerika'da köle sahipleri, gizli bir senaryonun geliştirilebileceği ve paylaşılabileceği mekânların yaratılmasını önlemek için çok uğraşmışlardır. Kuşkusuz, uyruklarının bildikleri toplumsal eylem bağlamlarından koparılarak travmatik bir şekilde ve daha yeni bir araya getirilmiş insanlardan oluşması onlara çok yardımcı olmuştur.[33] Plantasyon sahipleri iletişimi asgari düzeyde tutmak için, birbirlerinden mümkün olduğu kadar farklı dilsel ve etnik kökenlerden gelen işçileri bir araya getirmeyi tercih ediyorlardı.[34] Plantasyon sahiplerinin anlayamadığı karışık bir lehçe geliştiğinde, kölelerin çalışırken yalnızca kâhyaların anlayabileceği bir İngilizceyle konuşmaları zorunlu kılınıyordu. Plantasyon sahiplerinin muhtemel fitne mekânları olarak gördükleri pazar ve tatil toplantıları son derece kısıtlıydı ve bu tür meclislerin farklı plantasyonlardan köleleri çok nadir olarak bir araya getirmesini sağlamak için büyük çaba gösteriliyordu. Genellikle köle ispiyoncular kullanılması, gizli senaryo için güvenli mekânların oluşturulmasını daha da zorlaştırıyordu. Son olarak, kölelerin gizli gece toplantılarını engellemek için, köle sahipleri izinsiz olarak serbest dolaşan köleleri tutuklamak ve cezalandırmak üzere, köpekler eşliğinde atlı devriyeler görevlendiriyordu.

Bütün bu önlemler, köleler arasındaki her türlü gizli iletişimi ortadan kaldırmaya yönelik umutsuz bir ütopyanın (kuşkusuz bir efendinin ütopyası) parçasıydı. Sadece işin kendisi bile köleler arasında kolay iletişim kurulmasını gerektirdiği için ilkesel olarak bu

32. Bu argümanın en güçlü temsilcisi Frank Hearn'dür. *Domination, Legitimation, and Resistance: The Incorporation of the 19th-Century English Working Class;* ayrıca bkz. "Remembrance and Critique: The Uses of the Past for Discrediting the Present and Anticipating the Future," *Politics and Society* 5:2 (1975):201-27. Hoggart'ın *The Uses of Literacy*'deki argümanı, yirminci yüzyıla yönelik olmakla birlikte, büyük ölçüde bu açıdan okunabilir.

33. Bu açıdan, endüstrileşmekte olan Batı'da tarımsal toplumsal eylem ağlarından koparılmış yeni proletaryanınkilerle kıyaslandığında, aynı türden; ama düzey olarak çok daha aşırı engeller altında çalışıyorlardı.

34. Bu ve sonraki alıntılar, aksine bir kayıt bulunmadıkça, Craton, *Testing the Chains,* bölüm 3-8'den yapılmıştır.

tür özlemler gerçekleştirilebilir gibi değildi. Gözetim ne kadar köstekleyici olursa olsun, tepelerdeki özgür maroon toplulukları* bir yana, dışardan olanların anlayamayacağı dilsel şifrelerin, alay ve hicve dayalı popüler bir köle kültürünün, kurtuluşu vurgulayan özerk bir dinsel görüşün, fiili kundakçılık ve sabotaj modellerinin hızla gelişmesini önleyemedi.

Burada, tartışmamızla en fazla ilgili olan nokta bu tür planların kaçınılmaz olarak boşa çıkmaları değil; tüm özerk iletişim alanlarını ortadan kaldırarak ya da içine sızarak tâbi olanları atomize etme çabası, özlemidir. İstisnasız tüm üyelerinin disiplinli ve sadık olmasını sağlamayı hedefleyen gönüllü kurumlarda bile, bu özleme rastlanmaktadır. Lewis Coser'in ileri sürdüğü gibi Cizvitler, manastır tarikatları, politik mezhepler, hadım ağaları ya da yeniçerileri kullanan saray bürokrasileri ya da ütopyacı topluluklar gibi "açgözlü" kurumların derinlemesine bir analizi, tâbi gruba özgü, kurumun hegemonik amacıyla rekabet edecek herhangi bir bağlılığın ya da söylemin gelişmesini önleyen toplumsal kuralları gün ışığına çıkarır. [35] Bu amaca ulaşmak için, bu gibi kurallar, tâbi olanları, birbirinden etkili bir şekilde yalıtılmış biçimde ve az çok sürekli gözetim altında tutarak tamamen üstlerine bağımlı hale getirmek zorundadır.

İdari personeli, marjinal, küçümsenen gruplardan toplama yönündeki imparatorluk gelenekleri, tam da halktan yalıtılmış ve statülerini korumak için tamamen hükümdara bağımlı olan, eğitimli bir kadro yaratmak üzere tasarlanıyordu. Evlenmeme yemini edenlerin ya da hadım ağalarının durumunda, kuşkusuz iktidara rakip olabilecek aile bağlılıkları olanağı ilkesel olarak engelleniyordu. Eğitimleri –ki genellikle çok küçük bir yaşta başlardı– ve hizmetleri sırasında, sivil halktan mümkün olduğu kadar yalıtılmış bir halde tutulurlardı. Serflerin ya da kölelerin hizmetlerinin tersine, bu elit personelin hizmetleri yüksek bir inisiyatif düzeyi, aktif sadakat ve işbirliğini gerektiriyordu; ki bu da sağlam bir birlik duygusu yaratmak için gerekli olan yatay bağları ve eğitimi gerektiriyordu. Ancak burada bile, resmi amaçlarla uyuşmayan hedeflerin yaratıl-

* Batı Hint Adaları ya da Guyana'nın ücra bölgelerinde yaşayan kaçak köleler. (ç.n.)

35. *Greedy Institutions: Patterns of Undivided Commitment*, çeşitli yerlerde.

ması şansını en aza indirmek için yapısallaşmış önlemler alınıyordu. Amerika Birleşik Devletleri'nde on dokuzuncu yüzyıl ütopyacı topluluklarının daha dayanıklı olanları, bekârlığı ya da topluluk içinde özgür aşkı savunanlardı. Bu seçeneklerin her biri, alternatif bir sadakat odağı yaratacak tehlikeli ikili bağların ve aile bağlarının gelişmesini önlüyordu. Coser'ın dediği gibi, "Aile yaşamının ortadan kaldırılması, bireylerin her zaman kamusal rollerini oynamalarını garantilemeyi; yani özel yaşam haklarından vazgeçmelerini olanaklı kılıyordu."[36] Bizim kullandığımız terminolojiye tercüme edilirse, aile yaşamının ortadan kaldırılması, sahnedeki, kamusal senaryonun toplumsal yaşamın tamamını kapsamasını sağlamaya yönelik bir çabaydı. Bunun başarılması, aynı zamanda potansiyel olarak yıkıcı olabilecek her türlü söylemi izleyecek, az çok eksiksiz bir gözetim modelini gerektiriyordu. Örneğin, Shaker'ların gözetim programlarının bir parçası olarak nöbetçi kuleleri, gözetleme delikleri vardı ve kamusal itiraflar için toplumsal baskı uyguluyorlardı. Gönüllü, amaçlı topluluklar bile bir tam tahakküm özlemi –yakışıksız, izinsiz bir gizli senaryonun doğabileceği tüm küçük, özerk toplumsal alanları ve toplumsal bağları önlemek için aldıkları önlemlerle açığa çıkan bir özlem– sergilerler.

G. AŞAĞIDAN TOPLUMSAL DENETİM VE GÖZETİM: GİZLİ SENARYOYU SAVUNMAK

Bir tahakküm modelinin mantığı, tâbi olanların tam atomizasyonunu ve gözetimini sağlamaksa, bu mantık aşağıdan gelen bir dirençle karşılaşır. Tâbi olanlar, tahakküm mantığı hâkim olduğunda Hobbes'un söylediği türden bir "herkesin herkese karşı savaşı"na mahkûm olacaklarını örtük bir biçimde anlarlar. Bireysel terfi stratejileri, tâbi grupların üyeleri için sürekli bir baştan çıkartıcıdır. Elitlerin otoritelerini temsil eden kamusal uyum edimlerini yaratmalarının nedeni, kısmen, normatif ve pratik düzeyde insanları mensup oldukları topluluktan ayrılmaya teşvik etmektir. Ayrıca elitler bu tür araçlarla, gizli senaryo mekânlarının denetlenmesi ko-

36. *A.g.y.*, 144. Ayrıca bkz. Rosabeth Moss Kanter, *Commitment and Community: Communes and Utopias in Sociological Perspective.*

nusunda güvenebilecekleri sadık hizmetkârlar, "mutemetler" ve muhbirler yaratırlar. Tâbi olanların aralarında bir muhbir olduğunu bilmeleri ya da bundan kuşkulanmaları bile, normal olarak mekânı gizli senaryo için güvenli bir yer olmaktan çıkarmaya yeter.

Muhalif bir altkültürün üyeleri, hâkim normları ihlal eden standartlara uyumu yüksek bir düzeyde tutmak için gayri resmi bir şekilde hareket edebilirler. İngiltere'de lehçe kullanımı üzerine sosyolinguistik araştırmalardan alınan düşündürücü bir örnek bu süreci anlamamıza yardım edebilir.[37]

İşçi sınıfından erkeklerin ve kadınların konuşma modellerine ilişkin araştırmalar, kadınların erkeklere göre standart İngilizceye (hâkim norm) anlamlı derecede daha yakın bir lehçe kullandıklarını göstermektedir. Farklılık, erkeklerin eşitlikçi bir işçi altkültürünün içinde kadınlardan daha fazla yer almalarına, buna karşılık kadınların hâkim kültür tarafından küçümsenen konuşma modellerinden kaçınmaya daha çok dikkat etmelerine atfedilmektedir. Ancak bizim amaçlarımız açısından teşhise daha fazla yardımcı olan nokta, kadınların konuşmalarında gerçekte olduğundan daha fazla standart biçimler kullandıklarını düşünmeleri, erkeklerin ise gerçekte olduğundan daha fazla standart olmayan biçimleri kullandıklarını düşünmeleridir. Erkeklerin bir anlamda gerçekte olduğundan daha sık olarak işçi sınıfı konuşma modellerini kullanmak istemeleri, erkekler arasında işçi sınıfına özgü kullanım tarzlarının *gizli bir prestiji olduğunun* kanıtıdır. Üstlerinin kullanım tarzlarının yarattığı basınca karşı, okul sisteminin, radyonun ve televizyonun beslediği standartlaştırmaya karşı, işçi sınıfı kültürü, dilsel dayanışmadan uzaklaşmayı önlemek için kendi güçlü yaptırımlarını geliştirmiştir. Hem işçi sınıfı İngilizcesi hem de standart İngilizce, çoğu düşünceyi ifade etmek için uygun olduğundan, burada lehçe bir kimlik duygusunu ve kişinin orta ve üst sınıflar karşısında işçi sınıfı arkadaşlarına yakınlığını kamusal olarak ifade eden, bir tür ahlâki söylem olarak işlev görür. İşçi sınıfı lehçesine dilsel olarak ihanet edildiğine dair herhangi bir işaret, sınıf saflarının terk edildiğinin aşikâr bir işareti olarak yorumlanacaktır.

37. Trudgill. *Sociolinguistics,* 4. bölüm. Sınıf, ırk ve lehçe konularındaki araştırmaların büyük çoğunluğundan sorumlu olan kişi William Labov'dur.

Neredeyse tanım gereği hâkim kültürden daha az toplumsal iktidara sahip olan bir tâbi gruplar altkültürü nasıl böyle yüksek bir itaat düzeyine ulaşıyor? Yanıt kuşkusuz, söz konusu altkültürün normlarını dikkate alan üyelerini ödüllendirmek ve normlarından sapanları cezalandırmak için getirebileceği toplumsal teşviklerde ve yaptırımlarda yatmaktadır. Tâbi grup altkültürünün herhangi bir ağırlığının olması için, bu yaptırımların hiç değilse yukarıdan gelen baskıları nötrleştirmesi gerekir. Burada hayati önem taşıyan toplumsal olgu, kölelerin, serflerin, paryaların ve işçi sınıfının büyük kısmının tarihsel olarak yaşamlarını çoğunlukla elitlerin doğrudan izleyemediği hanelerde ve mahallelerde geçirmeleridir. İşte bile, tek başlarına çalışmadıkları durumda, patronlarının olduğu kadar iş arkadaşlarının da gözetimi altındadırlar. Tâbi gruplar, çalım satanları, kökenlerini yadsıyanları, soğuk görünenleri, elitlerle sıkı fıkı olmaya çalışanları ayırt ederek, bu *kulturkampf*'da [kültür savaşı-ç.n.] kendi devriyelerini oluştururlar. Kendilerine karşı belirledikleri bu yaptırımlar, küçük onaylamama jestlerinden bir kişiden tamamen uzak durmaya ve tabii ki fiziksel gözdağı ve şiddete kadar uzanabilir.

Tâbi grup içinde uyumu dayatan baskılarla yaratılan şey, yalnızca konuşma edimleri değil; tâbi olanların kendi görüşlerine göre, kolektif çıkarlarını baltalayan çok çeşitli pratiklerdir. Juan Martinez-Alier, Franco İspanyası'ndaki tarım işçileri arasında *birlik* kavramının ortak bir dayanışma idealini ifade ettiğini bildirir.[38] Safları terk etme yönündeki ayartılar düşünüldüğünde; bu ideal, yukarıda tartışılan işçi sınıfı lehçesinde olduğu gibi her zaman titizlikle izlenmez; ama yine de davranışlar üzerinde hissedilir bir etki uygular. Parçabaşı iş yapmayı ya da asgari ücretten düşük bir ücretle çalışmayı kabul edenlerin açık bir şekilde hor görülmesini, onlarla ilişkinin kesilmesini ve onların utanmaz kişiler olarak kabul edilmelerini emreder. İşçilerin (iş için birbirlerine karşı yakışıksız bir kapışma içine girmek yerine) iş için köylerinde beklemelerini, ortakçılığı kabul etmemelerini ve iş kapmak için başka bir işçi aleyhine fiyat kırmamalarını emreder. Bu emirleri ihlal eden işçiler, yalnızca duyacakları utançtan değil aynı zamanda fiziksel misillemeden de korkarlar.

---

38. *Laborers and Landowners in Southern Spain*, 4. bölüm.

Alier'in Endülüs işçileriyle ilgili olarak belirttiği gibi bu uyum ortak dilsel pratiklerle yaratılır ve korunur. Kamusal karşılaşmalarda saygı gösterilen toprak sahiplerine, arkalarından küfürler edilir ve alaylı takma adlar verilir. Ortakçılık için, elitlerin dayattığı kamusal, resmi hüsnütabir *comparticipazione* ile gizli gizli alay edilir. *Guardia civil*'in [Sivil muhafız] yerel üyeleri ve rahipler hakkında iftira dolu öyküler dolaşır ortada. Sınıf düşmanlığı yalnızca eşitsizlikler ve tahakkümle değil; aynı zamanda, adaletsizliği canlı bir şekilde ifade eden şakalar, öyküler ve hicivli şiirlerle körüklenir: "Biz leziz devedikenlerini ve otları yerken, onlar [zenginler] bulaşıcı hastalık taşıyan jambonlar ve iğrenç sucuklar yiyorlar."[39] Bu dilsel pratikte ve ortak toplumsal bakışta, tâbi grup üyelerinin yürüttükleri *kültürel çalışmanın* aşikâr kanıtları görülebilir.

Bu çarpışmanın askeri ayrıntıları hoş değildir. İlk olarak, düşmanla dövüşmenin yanı sıra, özellikle firarın çok baştan çıkarıcı olduğu durumlarda, askerlerin disiplinli olmaları gerekir. Hâkim olanların açık güç ilişkilerine, göz korkutmaya ve ekonomik iktidara başvurma ihtimali daha yüksek olduğu halde, tâbi olanlar arasında uyum teşvikleri *karışımının* eşitler üzerinde daha fazla baskıyı içermesi muhtemeldir. Ancak safları terk etmenin maliyeti çok yüksek olduğunda, tâbi olanlar arasında bile güç ilişkileri vardır. Grev gözcülerinin oluşturduğu hatta işçilerin grev kırıcılara saldırmaları ya da Güney Afrika'nın siyah kasabalarında polis ajanı olduğundan kuşkulanılanların öldürülmeleri bu durumu örneklemektedir. Ancak çoğunlukla, tâbi olanların kendi aralarında zor gücünü kullanmaları pek yararlı değildir ve sahip oldukları güç de tipik olarak –tâbi olanlar arasındaki– popüler onaya dayanır. Uyum ise büyük ölçüde toplumsal baskıya dayanır. Eşitler arasındaki toplumsal baskının *görece* demokratik bir yönü olduğunu kabul etsek bile bu toplumsal denetim mekanizmaları acı verici ve genellikle çirkindir. Sözle iftira, isim karalama, dedikodu, söylenti, kamusal küçümseme jestleri, uzak durma, küfür, arkadan çekiştirme, toplumdan kovma, tâbi olanların birbirlerine dayatabilecekleri yaptırımlardan yalnızca birkaçıdır. Küçük, birbirine sıkı sıkıya bağlı bir toplulukta itibarın çok pratik sonuçları vardır. Köylülerin küçümsedikleri bir köylü hanesinin, hasat çalışması sırasında başkalarından

39. *A.g.y.*, 208.

yardım alabilmesi, yük hayvanı ödünç alması, küçük bir borç alması, çocuklarını dışarıdan insanlarla evlendirmesi, tahılına ya da hayvanlarına yönelik küçük hırsızlıkları önlemesi, hatta ölülerini onurlu bir şekilde gömmesi olanaksızdır.

Tâbi olanlar arasındaki dayanışma –başarılabilirse– böyle, paradoksal bir şekilde ancak belli düzeyde bir çatışma sayesinde başarılır. Bazı toplumsal mücadele biçimleri, uyumsuzluğun ve zayıflığın kanıtını oluşturmak bir yana, birliği koruyan aktif, saldırgan bir toplumsal gözetimin işaretleri olabilir. Bu ilke hiçbir yerde, Chandra Jayawardena'nın Karayibler'de, bir Tamil plantasyonunun işgücüne ilişkin çalışmasında olduğu kadar iyi bir şekilde örneklenmemiştir.[40] Toplulukları tamamen plantasyon tarafından işe alınmış ailelerden oluşuyordu ve dolayısıyla birkaç küçük ayrım dışında aynı otorite yapısına tâbiydiler. Tespit edilebilir herhangi bir lider kadrosu ya da fazla bir hazırlığı olmayan zımni işbirliğini içeren kolektif şiddet patlamalarıyla karakterize olan yüksek bir dayanışma düzeyi geliştirmişlerdi. Dayanışma, *mati* (arkadaşlık) olarak adlandırılan tamamen eşitlikçi bir toplumsal ilişkiler ideolojisiyle sağlama bağlanıyordu. Bu ideoloji, idarenin işçiler arasından işbirlikçiler ve gözdeler yetiştirme yönündeki arzusuna karşın, temel bir dayanışmayı koruyordu. Her zaman olduğu gibi bu durumda da ideolojik çalışma, topluluğun dış dünyaya karşı dayanışmasını azaltabilecek içsel statü ya da gelir farklılaşmasının gelişmesini önlemek üzere tasarlanmış bir dizi pratiğe bağlıydı.[41] Bu pratiklere söylentiler, kişisel tartışmalar, çekememezlik, hatta büyük ölçüde *mati*'nin ihlal edilmesi yüzünden mahkemelere sevk edilen davalar dahildi. Jayawardena'nın yerinde bir deyişle belirttiği gibi, "Bu anlaşmazlıklar topluluk bağlarının zayıflığını değil, gücünü gösterir."[42] Bizim bakış açımızdan, bu anlaşmazlıklar yalnızca topluluğun bağlarını göstermezler, aynı zamanda bu bağların yaratılması

40. "Ideology and Conflict in Lower Class Communities."
41. Toplumsal tesviye, dayanışmaya katkıda bulunabilse de liberal ideolojiyle çelişen bir şekilde farklılıkların ve dolayısıyla yeteneğin bastırılmasını içerir. Bu tesviye sık sık bir işçiyi işte yetkinleşme ile iş arkadaşlarının dostluğu arasında bir seçim yapmaya ya da alt sınıflardan bir öğrenciyi iyi notlar almak ile sınıf arkadaşlarının saygısını kazanmak arasında bir seçim yapmaya zorlar. Örneğin bkz. Sennett ve Cobb, *The Hidden Injuries of Class*, 207-10.
42. "Ideology and Conflict," 441.

ve pekiştirilmesi açısından da merkezi öneme sahiptirler. Dolayısıyla bir tahakküm biçiminin muhalif, gizli bir senaryonun toplumsal mekânlarını yarattığını söylemek yanıltıcı olacaktır. Bir tahakküm biçiminin gizli bir senaryonun üretilmesi için bazı olanaklar yarattığını ileri sürmek daha doğru olur. Bu olanakların gerçekleşmeleri ya da gerçekleşmemeleri ve ifadelerini nasıl buldukları, tâbi olanların normatif bir iktidar alanını ele geçirme, savunma ve genişletme yönündeki sürekli faaliyetlerine bağlıdır.

Kalın ve esnek bir gizli senaryonun gelişmesi, hâkim elitlerle tâbi olanlar arasında toplumsal ve kültürel engellerin varlığıyla desteklenir. Tâbi olanlardan istenen gösterilerin, tâbi olanların ellerinde, güçsüz olanların özerk hayatlarını elitler için görünmez kılan sağlam bir duvar haline getirilebilmesi iktidar ilişkilerinin ironilerinden biridir.

En çarpıcı biçiminde, başka bir gerçekliğin tespit edilmesini önlemek için tamamen suni bir görüntü oluşturulabilir. Örneğin sömürge döneminde Laos'taki dağ köylerini zaman zaman ziyaret eden Fransız görevliler, ilişki kurabilecekleri bir köy reisinin ve ihtiyar heyetinin bulunmasını istiyorlardı. Anlaşıldığı kadarıyla Laoslular buna, yerli halk üzerinde hiçbir nüfuzu olmayan ve sömürge memurlarına yerel yetkililer olarak tanıtılan düzmece bir ileri gelenler takımı oluşturarak yanıt verdiler. Bu hilenin ardında, saygı duyulan yerel şahıslar, düzmece yetkililerin gösterisi de dahil olmak üzere, bütün yerel meseleleri yönlendirmeye devam ediyorlardı.[43] Laos örneği, Güneydoğu Asya köylerinin, toprak hakkı, akrabalık, gelir, ürün, hayvan durumlarını ve içlerindeki ihtilafları, çok iyi korunan birer giz olarak tutmak yoluyla, tehditkâr bir devleti kendilerinden uzak tutma yönündeki asırlık çabalarının çarpıcı bir örneğidir. Bu hedefe ulaşmanın en iyi yolu devletle teması asgaride, emredilen gösterilerle sınırlı tutmaktır.

Daha yaygın bir şekilde, formüle dayalı ve kusursuz görünen bir hürmet ediminde, hâkim olanın dayattığı usuller kullanıldığı için, çok daha dayanıklı olan, geçit vermez bir toplumsal engel yaratılır. Boyun eğmenin bu amaçla gönüllü kullanımının, Ralph Ellison'un *Görünmez Adam*'ında büyükbaba tarafından ölüm döşeğinde verilen öğüt gibi, saldırgan bir tonu olabilir: "Başınızı aslanın

43. Jacques Dournes, "Sous couvert des maîtres."

ağzında tutarak yaşayın. Onları evetlerle altetmenizi, sırıtışlarla zayıflatmanızı, onların ölüm ve yıkımını kabul etmenizi, kusana ya da tamamen patlayana kadar sizi yutmalarına izin vermenizi istiyorum.... Bunu evlatlarınıza da öğretin."[44] Tâbi grupların iki boyutlu resmi gösteriler duvarına sık sık sahte bir cehalet eklenebilir. Gösteride olduğu gibi, hâkim olan, cehaletin kasıtlı bir cehalet olduğunu, taleplere karşı gelme ya da bilgi vermeme amacını taşıdığını anlayabilir. Bölgesindeki renkli halktan söz eden Güney Afrikalı bir beyaz, bu cehaletin kullanım değerini anlıyor: "Siyahlar bir şeyi iyi öğrendiler: Aptalı oynamak. Bu yolla büyük şeyler kazanabilirler. Ben şahsen onları gerçekten tanımıyorum. Bunun mümkün olduğunu da sanmıyorum. Benimle konuşuyorlar, ama her zaman aramızda bir duvar –ötesini anlamadığım bir nokta– var. Onlar hakkında bir şeyler bilebilirim, ama onları tanıyamam."[45] Tâbi olanlar aptalı oynarken, kendilerini damgalamaya yönelik klişeleri yaratıcı bir şekilde kullanabilirler. Aptal oldukları düşünülürse ve doğrudan ret tehlikeliyse, reddi cehaletle gizleyebilirler. Köylülerin elitleri ve devleti engellemek için cehaleti sistematik bir şekilde kullanmaları Eric Hobsbawm'ı, "Anlamanın reddi bir sınıf mücadelesi biçimidir"[46] demeye itmiştir.

Elitlerin kasıtlı olarak kendileri ile aşağıdakiler arasına koydukları dilsel ve toplumsal mesafenin aşağıdakiler tarafından yaratıcı bir şekilde kullanılmasının yolları hakkında genellemeler yapmak çekici görünüyor. Hâkim kastlar, üstünlük iddialarının bütünsel bir parçası olarak, kendilerini aşağı kastlardan mümkün olduğu kadar keskin bir biçimde ayıran konuşma, giyinme, tüketim, jest, duruş tarzları ve görgü kuralları geliştirmek için çok uğraşırlar. Irk, sömürge ya da statü temelli toplumsal düzenlerde, bu kültürel kopuş, kirlenme korkusuyla sınıflar arasında gayri resmi teması da engeller. Bu ayırt edilme ve ırk ayrımcılığı bileşimi, Bourdieu'nün vurguladığı gibi tâbi olanların kolayca taklit etmelerini engelleyen okunmaz bir "hiyeroglif" olan bir elit kültürü yaratır.[47]

---

44. Sayfa 19.
45. Aktaran Vincent Crapanzano, *Waiting: The Whites of South Africa*. Balzac'la karşılaştırın, *Les Paysans* –"'Bilmiyorum, efendim,' dedi Charles, bir hizmetçinin bir şeyi reddettiğini üstlerinden gizlemek için takınabileceği en aptal bakışla," 34.
46. "Peasants and Politics," *Journal of Peasant Studies* I:I (Ekim 1973): 13.
47. *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, 41.

Bourdieu'nün belirtmediği nokta, aşağıdakilerin nüfuz edemedikleri bir elit kültürü yaratan aynı sürecin, yukarıdakilerin nüfuz edemediği bir tâbi olanlar kültürünün gelişmesini de teşvik ettiğidir. Aslında, ayırt edilebilir altkültürlerin ve onlara eşlik eden farklılaşmış lehçelerin gelişmesini besleyen şey, tam da tâbi olanlar arasındaki bu yoğun toplumsal etkileşim ve üstleriyle çok kısıtlı, resmi temaslar içinde olmalarıdır.

H. GİZLİ SENARYODAKİ TUTARLILIĞIN SOSYOLOJİSİ

Belirli bir tâbi grubun üyeleri tarafından paylaşılan gizli senaryo ne kadar tutarlıdır? Bu soru, belirli bir gizli senaryonun bir tâbi grubun sahnedeki gösterisiyle ne kadar uyuşmaz olduğunu sormanın başka bir yolu değildir yalnızca. Kamusal eylem ile sahne arkasındaki söylem arasındaki farklılık, gördüğümüz gibi büyük ölçüde tahakkümün sertliğine bağlıdır. Diğer şeyler eşit olduğunda, tahakküm ne kadar gönülsüz, alçaltıcı, zahmetli ve zorlayıcıysa, resmi iddialarıyla tamamen uyumsuz olan bir karşı söylemi o kadar çok besler.

Bir gizli senaryonun ne kadar tutarlı olduğunu sormak, tâbiyetin geçtiği toplumsal merceğin çözücü gücünü sorgulamak anlamına gelir. Tâbi olanlar tamamen atomize olmuşlarsa, kuşkusuz eleştirel, kolektif bir açıklamanın odaklanabileceği hiçbir mercek yoktur. Ancak bu sınırlı durumu hariç tutarsak, gizli senaryonun tutarlılığı, hem tahakkümün homojenliğine hem de mağdurların toplumsal olarak birbirlerine bağlılıklarına tâbi olacaktır.

İç tutarlılığa sahip bir gizli senaryonun gelişmesini teşvik eden koşulları kavramak için, Batı'da işçi sınıfı içinde gözlenen militanlık ve bağlılık farklarını açıklayan uzun bir araştırma geleneğinden yararlanabiliriz. Bu araştırmalar, kabaca, "kader birliği içinde yaşayan topluluklara" dahil olan işçilerin işverenlerine karşı net, karşıt bir görüşü paylaşma ve dayanışma içinde hareket etme ihtimallerinin en yüksek olduğunu göstermiştir.[48] Örneğin, işçilerin grev

48. Arthur Stinchcombe, "Organized Dependency Relations and Social Stratification," *The Logic of Social Hierarchies* içinde, der. Edward O. Laumann ve d., 95-99; Clark Kerr ve Abraham Siegel, "The Inter-Industry Propensity to Strike: An International Comparison," *Industrial Conflict* içinde, der. Arthur Kornhauser

yapma eğilimlerinin uluslararası karşılaştırmaları, madenciler, ticaret gemilerinde çalışan denizciler, ormancılar ve liman işçilerinin bu açıdan ortalamadan çok daha militan olduklarını ortaya koymuştur. Bu grupları işçi sınıfının genelinden neyin ayırdığını görmek zor değil. İşleri son derece yüksek bir fiziksel tehlike içeriyordu ve bu tehlikeyi azaltmak yeterli bir düzeyde yoldaşlık ve işbirliğini gerektiriyordu. Yani, hayatları diğer işçilere bağlıydı. İkincisi, madenciler, gemiciler ve ormancılar başka işçilere ve başka sınıflara göre nispeten coğrafi bir yalıtılmışlık içinde çalışır ve yaşarlar. Ormancılar ve denizciler, yılın büyük kısmında ailelerinden bile ayrıdırlar. O halde bu mesleklerin belirgin özellikleri, topluluk ve çalışma deneyimlerinin homojenliği ve yalıtılmışlığı, birbirlerine karşılıklı bağımlılıkları ve son olarak meslekleri içinde farklılaşmanın (ve iş dışına hareketliliğin) nispeten az olmasıdır. Bu koşullar, altkültürlerinin tutarlılığını ve bütünlüğünü azamiye çıkarmak açısından çok uygundur. Neredeyse ayrı bir ırk oluştururlar. Hepsi aynı otoriteye bağlıdırlar, aynı risklerle karşı karşıyadırlar, neredeyse yalnızca birbirleriyle kaynaşırlar ve karşılıklı bağımlılıkları çok yüksektir. O halde, onlar için, toplumsal yaşamın tüm yönlerinin –çalışma, topluluk, otorite, boş zaman– bir sınıf odağını kuvvetlendirmeye ve keskinleştirmeye hizmet ettiğini söyleyebiliriz. Buna karşılık, karma mahallelerde yaşayan, farklı işlerde çalışan, çok fazla karşılıklı bağımlılığı olmayan ve boş zamanını çeşitli şekillerde değerlendiren bir işçi sınıfının, sınıf çıkarını ve dolayısıyla sınıf odağını etkili bir şekilde dağıtmaya hizmet eden bir toplumsal yaşamı vardır.

O halde kader birliği içinde yaşayan toplulukların ayırt edilebilir ve iç tutarlılığa sahip bir altkültür yaratmalarına şaşmamak gerekir. Onlar "kendi kodlarını, mitlerini, kahramanlarını ve toplumsal standartlarını"[49] geliştirirler. Gizli senaryoyu geliştirdikleri toplumsal mekânın kendisi tekbiçimli, tutarlı ve rakip söylemleri uzakta tutan güçlü karşılıklı yaptırımlara bağlıdır. Bu tür yüksek ahlâki yoğunluğun gelişme süreci, dilin ayrı bir lehçesinin gelişme-

ve d., 189-212; D. Lockwood, "Sources of Variation in Working-Class Images of Society"; Colin Bell ve Howard Newby, "The Sources of Agricultural Workers' Images of Society."
49. Kerr ve Siegel, "The Inter-Industry Propensity to Strike," 191.

si sürecinden pek farklı değildir. Dili kullanan bir grup insan sık sık birbirleriyle ve nadir olarak başkalarıyla karıştığı zaman bir lehçe gelişir. Konuşma tarzları giderek anadilin tarzlarından farklılaşır ve süreç yeterince uzun sürerse, lehçeleri, ana dili konuşan diğer insanlar tarafından anlaşılamaz hale gelebilir.[50]

Benzer bir şekilde, yalıtılma, koşulların homojenliği ve tâbi olanlar arasındaki karşılıklı bağımlılık, –genellikle güçlü bir "biz ve onlar" toplumsal imgelemiyle– ayrı bir altkültürün gelişmesini destekler. Kuşkusuz bu bir kez olduktan sonra, sonraki bütün deneyimlere ortak bir dünya görüşü dolayım oluşturduğu için, ayrı altkültürün kendisi, toplumsal birlik için önemli bir güç haline gelir. Ancak gizli senaryo hiçbir zaman ayrı bir dil haline gelmez. Hâkim değerlerle sürekli diyalog –daha doğrusu, tartışma– içinde olması, gizli ve kamusal senaryoların karşılıklı olarak anlaşılabilir kalmalarını sağlar.

50. Bu süreç, florada tür oluşması sürecine benzer: Bir bütün olarak türün genetik soyundan yeterince yalıtılırsa, flora farklılıkların çapraz döllenmeyi önlediği ve yeni bir türün yaratıldığı bir noktaya kadar farklılaşır. Kırçiçekleri arasında daha fazla yerel tür oluşmasını açıklayan şey, mesela kuşlarla karşılaştırıldığında kırçiçeklerinin bu *göreli* yalıtılmışlığıdır.

VI. TAHAKKÜM ALTINDA SÖZ: POLİTİK KILIK DEĞİŞTİRME SANATLARI

Pis bir sopayla temiz bir dayak atmak.

– JAMAİKA KÖLE DEYİŞİ

Dili çekiştirerek, onu kendimizi içine saracak ve saklayacak şekilde çarpıtacağız, oysa efendiler dili daraltıyorlar.

– GENET, *Siyahlar*

Çocuklarım, burnunuzun dikine gitmemelisiniz, siz çok güçsüzsünüz; beni dinleyin ve bir açıdan bakın.... Ölüyü oynayın, uyuyan köpeği oynayın.

– BALZAC, *Köylüler*

Tâbi grupların politik yaşamının büyük kısmı ne iktidar sahiplerine karşı açık kolektif meydan okumadan ne de tam hegemonik uysallıktan oluşur; çoğunlukla bu iki karşıt kutbun arasında kalır. İki kutup arasında kalan bu bölgenin şimdiye kadar çizilen haritası, bir yanda yalnızca sahnedeki ikna edici (ama belki de yapmacık) gösterilerden, diğer yanda ise sahne arkasındaki görece dizginlenmemiş gizli söylemden oluştuğu izlenimini verme riskini taşımaktadır. Bu izlenim ciddi bir hata olacaktır. Bu bölümdeki amacım, tâbi

grupların, direnişlerini kılık değiştirmiş biçimlerde kamusal senaryoya usul usul sokmayı başardıkları türlü stratejilere dikkat çekmektir.

Tâbi gruplar tipik olarak kurnazlıklarıyla –üstlerinin genellikle hilekârlık ve yalancılık olarak gördükleri bir kurnazlık– ün kazandılarsa, bunun nedeni savunmasızlıklarının nadir olarak doğrudan karşı koyma lüksüne izin vermesidir kuşkusuz. Güçsüz olanın ihtiyaç duyduğu özdenetim ve dolaylı söz ya da hareketler, güçlü olanın daha az dizginlenen doğrudanlığıyla çarpıcı bir karşıtlık oluşturur. Örneğin, aristokratların düello geleneğini, siyahlar ve diğer tâbi grupların hakaretler karşısında kendini tutma eğitimiyle karşılaştırın. Özdenetim eğitimi hiçbir yerde, Amerika Birleşik Devletleri'nde siyah delikanlılar arasındaki "dozens" ya da "dirty dozens" geleneğinde olduğu kadar açık değildir. Dozens birbirlerinin ailesine (özellikle anneler ve kız kardeşlere) kafiyeli hakaretler yağdıran iki siyahtan oluşur; zafer, hiçbir şekilde hiddetlenip işi kavgaya dökmeden, tamamen söze dayalı olan düelloyu kazanmak üzere hep daha zekice hakaretler tasarlayarak kazanılır. Aristokrat her ciddi sözel hakareti ölümüne kavga alanına taşımak üzere eğitilirken, güçsüz olanlar fiziksel misillemede bulunmadan hakaretleri yutmak üzere eğitilirler. Lawrence Levine'in gözlemlediği gibi, "Dozens duyguları ve öfkeyi denetleme yeteneğinin öğrenildiği ve keskinleştirildiği bir mekanizma olarak işlev görmüştür; bu yetenek genellikle hayatta kalmak için gereklidir."[1] Birçok tâbi grubun, özdenetimin yitirilmesinin yenilgi anlamına geldiği, benzer hakaret ritüelleri geliştirdiğine dair kanıtlar vardır.[2]

Bu tür ritüellerle ifade edilen sözel hüner eğitimi, savunmasız grupların yalnızca öfkelerini denetim altına almalarına değil; aynı zamanda kamusal senaryo içinde gizlenmiş bir onur ve kendini ortaya koyma söylemi yürütmelerine de olanak sağlar. Bu muğlak alanda ideolojik mücadelenin kalıplarını tam olarak betimlemek,

1. *Black Culture and Black Consciousness*, 358.
2. Örneğin bkz. Donald Brenneis, "Fighting Words," *Not Work Alone: A Cross-cultural View of Activities Superfluous to Survival* içinde, der. Jeremy Cherfas ve Roger Lewin, 168-80; bu tür modeller hakkında Roger Vailland'ın, İtalya'daki *la legge/la passatella* içki oyunlarını, zayıf olanın ihtiyaç duyduğu sabrın bir metaforu olarak kullanan yapıtına bkz. *The Law*, İng. çev. Peter Wiles (New York: Knopf, 1958).

gelişmiş bir *tahakküm altında söz* teorisi oluşturmayı gerektirecektir.[3] Burada tahakküm altında sözün tam bir analizini yapmak olanaklı değilse de ideolojik direnişin güvenlik nedeniyle nasıl kılık değiştirdiğini, sesini alçalttığını ve gizlendiğini inceleyebiliriz.

Bu politik alanda patlak veren, ilan edilmemiş ideolojik gerilla savaşı, söylenti, dedikodu, maskeler, dilsel hileler, metaforlar, örtmeceler, halk masalları, ritüel jestler ve anonimliğin dünyasına girmemizi gerektirir. Haklı nedenlerle, burada hiçbir şey açık değildir; tâbi olanlar için iktidarın gerçeklikleri, politik eylemlerinin büyük kısmının yorum gerektirmesi anlamına gelir, çünkü bu eylem şifreli ve anlaşılmaz olmak üzere tasarlanmıştır. Kurumsallaşmış demokratik normların yakın bir tarihteki gelişiminden önce, bu muğlak politik çatışma alanı –isyan dışında– kamusal politik söylemin mekânıydı. Yurttaşlığın en iyi durumda ütopik bir özlem olduğu, bugünkü dünyanın çağdaş tebaasının çoğu için bu durum hâlâ geçerlidir. Jean Comaroff, Güney Afrika'daki Tswana halkları arasındaki farklı Hıristiyan inançlarını ve pratiklerini betimlerken, "böyle bir meydan okumanın, zorunlu olarak, gizli ve şifreli kalması gerektiğini" veri olarak alır.[4] Tarihçi E.P. Thompson, on sekizinci yüzyılda, İngiltere'de baskının, alt sınıfların dolaysız politik beyanlarda bulunmalarını engellediğini belirtir; "halkın politik ilgilerinin ifadesi çoğunlukla dolaylı, simgesel ve takip edilemeyecek kadar belirsizdi."[5] Büyük eşitsizlikler karşısında, tâbi grupların muhalefet ve kendini ortaya koyma yoluyla kamusal senaryoya nüfuz etmek için kullandıkları teknikleri belirlemek gerekiyor.

Güçsüz olanın, gizli senaryonun güvenli bölgesi dışında bürünmek zorunda olduğu kisveleri tanıyarak, kamusal senaryoda ikti-

3. *Söz* terimi, Albert Hirschman'ın, tüketicinin bir firmanın ürününe ilişkin memnuniyetsizliği sonucunda verdiği klasik ekonomik yanıt –sahneden çıkış– ile bir kurumun performansından duyduğu memnuniyetsizliğe verdiği klasik politik yanıt –söz– arasında kurduğu çarpıcı karşıtlıktan alınmıştır. Hirschman, sahneden çıkış (başka bir alternatife yönelme) olanaklı olmadığında ya da bunun maliyeti yüksek olduğunda, memnuniyetsizliğin açık şikâyetler, öfke ve talepler biçimini alma ihtimalinin yüksek olacağını ileri sürer. Ancak bizim amaçlarımız açısından, sözün aldığı biçim, iktidar sahiplerinin açık direnişi ciddi bir şekilde cezalandırma kapasitesine göre değişecektir. Albert O. Hirschman, *Exit, Voice, and Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations, and States.*
4. *Body of Power, Spirit of Resistance,* 2.
5. *Whigs and Hunters,* 200.

darla yürütülen politik bir diyaloğu ayırt edebileceğimize inanıyorum. Tarihsel olarak önemli olan birçok tâbi grubun gizli senaryosu ele geçirilemez olduğu için, bu iddianın doğrulanması pratik amaçlar açısından yararlıdır. Ancak, tâbi grupların kamusal senaryoya sesi kısılmış ya da gizlenmiş bir biçimde sokabildikleri şeyler vardır.[6] O halde, kamusal senaryoda karşımıza çıkan şey, adalet ve onur hakkında yapılan, iktidar ilişkileri nedeniyle bir tarafın ağır bir konuşma engeli altında yürüttüğü, tuhaf bir tür ideolojik tartışmadır. Diyaloğun bu engellenmiş yönünü duymak istiyorsak, lehçesini ve şifrelerini öğrenmek zorundayız. Her şeyden önce, bu söylemin kavranması, politik kılık değiştirme sanatlarının kavranmasını gerektirir. Bu hedefi aklımda tutarak, önce kılık değiştirmenin temel ya da ilksel tekniklerini inceliyorum: Anonimlik, örtmeceler ve benim söylenme dediğim şey. Daha sonra, sözlü kültürde, halk masallarında, simgesel ters çevirmelerde ve nihayet karnaval gibi tersine çevirme ritüellerinde bulunan daha karmaşık ve kültürel olarak daha gelişmiş biçimlere döneceğim.

A. KILIK DEĞİŞTİRMENİN TEMEL BİÇİMLERİ

Katı sansüre tâbi olan ihtiyatlı muhalif gazete editörleri gibi tâbi gruplar da bir şekilde yasanın sınırları içinde kalırken, mesajlarını iletmenin yollarını bulmak zorundadırlar. Bu, deneysel bir ruhu ve el altındaki tüm kaçamakları, muğlaklıkları, sessizlikleri ve kaymaları sınama ve kullanma kapasitesini gerektirir. Bu, otoritelerin izin vermek zorunda oldukları ya da önleyemedikleri şeyin çevresinde bir yolunu bulup bir rota oluşturmak anlamına gelir. Tamamen yukarıdan düzenlenmedikçe ilkesel olarak böyle bir yaşamı yasaklayan politik bir düzen içinde, kendileri için hassas bir ka-

6. Bu iddiayı Susan Friedman "The Return of the Repressed in Women's Narrative"de güçlü bir şekilde ortaya atmıştır. Freud'un *Düşlerin Yorumu*'nda politik sansür ile bastırma arasında kurduğu, "sansür ne kadar katıysa, kılık değiştirme o kadar kapsamlıdır " şeklindeki analojiyi zikrederek kadınların anlatısının "babaerkil toplumsal düzenin dışsal ve içselleştirilmiş sansürcüleri nedeniyle doğrudan dile getirilmeyenin ya da getirilemeyenin ısrarlı bir kaydı –bir iz, bir ağ, bir palimpsest, ezoterik bir harf, bir maske– olarak" görülebileceğini ikna edici bir şekilde gösterir.

musal politik yaşam oluşturmak anlamına gelir. Aşağıda, başlıca kılık değiştirme ve gizleme tekniklerinin bazılarını kısaca ele alacağız ve nasıl yorumlanmaları gerektiği üzerinde düşüneceğiz.

En temel düzeyde, bu tür teknikler, mesajı gizleyenler ve mesajı vereni gizleyenler olarak ikiye ayrılabilirler. Buradaki kutupsal karşıtlık, örneğin bir yanda "Evet Efendim" derken bir kölenin ses tonunun hafif alaylı olması ile, öte yanda aynı kölenin aynı efendiye anonim bir şekilde ifade ettiği dolaysız bir kundakçılık tehdidi arasındadır. Birinci durumda fiili yapan tâbi olan bellidir, ama eylemi otoriteler tarafından dava edilemeyecek kadar muğlaktır. İkinci durumda, tehdit çok açıktır; ama bu tehditten sorumlu durumdaki tâbi olan(lar) gizlidir. Karnaval sırasında bir soyluya şifreli, ama tehditkâr bir hakarette bulunan maskeli köylülerin durumunda olduğu gibi hem mesaj hem de mesajı veren gizli olabilir. Böyle bir durumda hem mesaj hem de mesajı veren açık bir şekilde ifşa edilirse, doğrudan karşılaşma (ve belki de isyan) alanındayız demektir.

Pratik gizleme tarzları, yalnızca tâbi olanların yaratıcı kapasitesiyle sınırlıdır. Ancak gizli senaryonun öğelerinin ve taşıyıcılarının, kamusal senaryoya başarılı bir şekilde sızmak için bürünmek zorunda oldukları kılık değişikliğinin derecesi, muhtemelen politik ortamın çok tehditkâr ve çok keyfi olmasıyla artacaktır. Burada, her şeyden önce, maskelerin yaratılmasının, manipüle edilen anlamın şifrelerinin hemen ve iyice kavranmasına bağlı olduğunu görmek zorundayız.

Doğu Avrupa'dan iki çağdaş örnek, genelleştirildiğinde ve şifrelendiğinde, abartılı uyumun ve tamamen sıradan davranışın nasıl görece güvenli direniş biçimleri oluşturabileceğini gösterebilir. Çek yazar Milan Kundera, politik tutuklulardan kurulu ceza taburunda geçirdiği dönemi ele alan (pek de gizlenmemiş) otobiyografik anlatısında, yarışı örgütleyen kamp muhafızlarını tutuklularla karşı karşıya getiren bir bayrak yarışını anlatır.[7] Kaybetmelerinin beklendiğini bilen tutuklular, aşırı çaba harcamakta olduklarını ima eden bir pantomim sergilerken, kasıtlı bir şekilde yarışı kaybederek oyunu bozarlar. Uysallığı alay noktasına kadar abartarak, muhafızların kendilerine karşı harekete geçmelerini güçleştirirken

7. *The Joke,* 83-88.

bütün bu olup bitenleri ne kadar küçümsediklerini açık bir şekilde gösterirler. Küçük simgesel zaferlerinin gerçek politik sonuçları vardır. Kundera'nın belirttiği gibi, "Bayrak yarışını böyle yumuşak bir biçimde sabote edişimiz dayanışma duygumuzu güçlendirdi ve bir faaliyetler sağanağına yol açtı."[8]

Polonya'dan aldığımız ikinci örnek hem daha kapsamlı hem de daha planlıdır. 1983'te, General Wojciech Jaruzelski'nin, bağımsız sendika *Solidarnosc*'u ortadan kaldırmayı amaçlayan sıkıyönetim ilanının ardından, Lodz şehrinde sendika taraftarları eşsiz bir ihtiyatlı protesto biçimi geliştirdiler. Resmi hükümetin televizyon haberleriyle yaydığı yalanları küçük gördüklerini göstermek için, tam yayın saatiyle çakışan zamanda, şapkalarını ters giyerek, günlük bir gezintiye çıkmaya karar verdiler. Kısa bir süre sonra kentin büyük kısmı onlara katıldı. Rejimin görevlileri, rejim muhalifleri için güçlü ve yüreklendirici bir simge haline gelen bu kitlesel gezintinin amacını kuşkusuz biliyorlardı. Ancak, çok sayıda insan için kafalarında açık bir politik amaç bile olsa, günün o saatinde gezinti yapmak yasadışı bir şey değildi.[9] Kendilerine açık olan sıradan bir etkinlik alanını manipüle ederek ve onu politik bir anlamla kodlayarak Dayanışma taraftarları, rejimin bastırmasının yakışık almayacağı bir şekilde rejime karşı "gösteri" yapıyorlardı.

Şimdi başlıca kılık değiştirme biçimlerinden birkaçını ele alacağım.

i. Anonimlik

> *"İzleyicilerden biri, dikkatli bir şekilde yazılmış mesajın sonunda neden imzasız olduğunu açıklayarak, 'Bu, bu kurdun gördüğü ilk kış değil,' [diye yazıyordu]."*
>
> GÜNCEL OLAYLARA İLİŞKİN AÇIK TARTIŞMA, MOSKOVA, KASIM 1987

Tâbi olan bir kişi, büyük ölçüde misillemeden korktuğu için gizli senaryoyu iktidar sahiplerinden gizler. Ancak, ilan eden kişi-

8. *A.g.y.*, 86.
9. Otoriteler Lodz'daki sokağa çıkma saatlerini, o saatte sokakta dolaşmanın ya-

lerin kimliği gizli kalırken gizli senaryonun ilan edilmesi olanaklı olduğunda, korku büyük ölçüde dağılır. Bunu fark eden, tâbi gruplar açık eleştiri, tehdit ve saldırıları kolaylaştırırken kimliklerini gizlemeye yarayan çeşit çeşit teknikler geliştirmişlerdi. Bu amaca hizmet eden belli başlı teknikler arasında, cin çarpması, dedikodu, büyüyle saldırı, söylenti, anonim tehditler ve şiddet, anonim mektup ve anonim kitlesel muhalefet sayılabilir.

Cin çarpması ve cinnet kültleri, sanayi öncesi toplumların büyük çoğunluğunda yaygındır. Var oldukları yerlerde, düşmanlığın başka türlü tehlikeli olabilecek ifadelerinin görece serbest bırakılabildiği ritüel bir alan sunarlar. Örneğin I.M. Lewis, birçok toplumda cin çarpmasının, açık açık itirazda bulunmaları son derece tehlikeli olacak kadınlar için ve marjinal, ezilen erkek grupları için yarı kapalı bir toplumsal protesto biçimini temsil ettiğini ikna edici bir şekilde ileri sürmektedir.[10] Lewis tezini savunurken, ilk olarak Bayan Poyser'in sözlerinde karşılaştığımız hidrolik metaforu örtük bir biçimde kullanıyor; hâkim olanın aşağılamaları, bunlara açık bir şekilde ve vuku buldukları yerde karşı çıkılamazsa, gizli, güvenli bir sızma noktası bulacak olan bir eleştiri üretir. Cin çarpmasında, bir cin tarafından ele geçirilen kadın, kocasına ve erkek akrabalarına karşı şikâyetlerini açıkça ortaya dökebilir, onlara lanet okuyabilir, taleplerde bulunabilir ve genelde erkek egemenliğinin güçlü normlarını ihlal edebilir. Cinin egemenliği altında olduğu sürece, çalışmaz, kendisine armağanlar verilir ve genellikle hoşgörüyle davranılır. Hareket eden o değil; onu ele geçiren cin olduğu için, sözlerinden kişisel olarak sorumlu tutulamaz. Sonuç, kendi adına konuşmaya cesaret edemeyen; ama yalnızca talepleri kadının kendisinden değil güçlü bir cinden geliyor gibi göründüğü için bile olsa, genellikle razı olunan bir tür dolaylı protestodur.

---

sadışı olacağı şekilde değiştirdiklerinde bu olay sona erdi. Buna yanıt olarak, bir süre, birçok Lodz sakini tam hükümet haber yayınının başladığı saatte televizyonlarını pencerenin yanına çektiler ve boş avlulara ve sokaklara doğru son sesine kadar açtılar. Bu durumda, yoldan geçen, "güvenlik güçleri" subayları, hemen hemen her pencerede hükümetin mesajını ilan eden bir televizyonun bulunduğu işçi sınıfı dairelerinin ürkütücü görüntüsüyle selamlanıyordu.

10. *Ecstatic Religion: An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism.*

Lewis tezini, tâbi bir grubun herhangi bir açık protestosunun önceden mahkûm edildiği birçok benzer durumu kapsayacak biçimde genişletir. Özellikle, aynı şikâyetler ve talepler örüntüsünün cin çarpması bahanesi altında tam ifadesine kavuştuğunu gördüğü, Güney Hindistan eyaleti Kerala'daki yüksek kasttan Nayar'ların aşağı kasttan hizmetçileri arasındaki cin çarpması olaylarını inceler. Cin çarpması ile yoksunluk arasında doğrudan bir bağlantı kurar:

> Bu cinlere yüklenen gerçek felaketlerin tekerrür oranının, efendi ile köle arasındaki ilişkilerdeki gerilim ve haksız muamele olaylarıyla çakışma eğiliminde olması şaşırtıcı değildir. Dolayısıyla, başka yerlerde de sık sık olduğu gibi nesnel bir bakış açısından, bu cinlerin bir anlamda "zenginin vicdanı" olarak işlev gördükleri düşünülebilir. Yüksek kasttan kişilerin, talihsiz aşağı kasttakilerin üstlerine karşı beslediklerini varsaydıkları kıskançlık ve içerleme duygularını yansıtan kötü niyetli iktidarları.[11]

Kesin bir şekilde tanımlanmış olan cin çarpmasının ötesinde, Lewis analizinin vecit kültlerine, Dionysosçu mezheplere, sarhoşluk ritüellerine, isteriye ve Viktorya dönemi kadınlarının "isterik" hastalıklarına uygulanabileceğini ileri sürer. Bu vakalarda karşılaştırılabilir olduğunu düşündüğü şey, tâbi grubun memnuniyetsizliğinin, kişisel sorumluluğun inkâr edilebileceği bir şekilde ifade edilmesidir. Bu tür edimleri protesto olarak adlandırmanın anlamlı olup olmadığı, hemen hemen metafizik bir sorudur. Bir yandan, hiçbir zaman doğrudan hedeflediği tahakküme meydan okumayan iradedışı bir şey ve bir ele geçirilme olarak *yaşanır.*[12] Öte yandan, bazı pratik düzeltmeler sağlar, bir tahakküm eleştirisini ifade eder ve cinnet kültlerinde, sık sık böyle bir tahakküme tâbi olanlar arasında yeni toplumsal bağlar yaratır.

Lewis'in bulduğu yapıların büyük önemi kuşkusuz, aksi halde hiçbir kamusal foruma sahip olamayacak bir tahakküm eleştirisinin öğelerini temsil etmeleridir. Lewis'in ele aldığı koşullar göz önüne

11. *A.g.y.*, 115.
12. Abu-Lughod, *Veiled Sentiments,* 102, bir kadının etnografyacıya, nefret ettiği bir evlilikten kurtulmak için kasıtlı olarak cin çarpmasına uğramış gibi yaptığını söylediği bir vakayı bildirir. Bu vakada taktik başarılı olmuştu.

alındığında, seçim cin çarpması gibi kaçamak direniş biçimleri ile sessizlik arasında olacak gibi görünmektedir.

Dedikodu herhalde kılık değiştirmiş halk saldırganlığının en tanıdık ve temel biçimidir. Kullanımı pek de tâbi olanların üstlerine yönelik saldırılarıyla sınırlanamasa da görece güvenli bir toplumsal yaptırımı temsil eder. Neredeyse tanım gereği dedikodunun tespit edilebilir bir yaratıcısı yoktur, yalnızca haberleri ilettiklerini iddia edebilecek bir sürü hevesli yeniden anlatıcısı vardır. Dedikoduya –burada kötü niyetli dedikoduyu kastediyorum– itiraz edildiğinde, herkes onu ortaya atmış olma sorumluluğunu inkâr edebilir. Dedikodu ve söylenti karşılığı olan Malaya terimi *khabar angin* (rüzgârla gelen haberler), sorumluluğun bu tür saldırganlığı olanaklı kılan dağınık niteliğini kavramaktadır.

Dedikoduyu söylentiden ayıran nitelik, dedikodunun tipik olarak belirli bir kişinin ya da kişilerin adını lekelemek üzere tasarlanmış öykülerden oluşmasıdır. Failler anonimse de kurban açıkça belirtilir. Ancak başkalarının öyküyü yeniden anlatmayı kendi çıkarlarına uygun buldukları ölçüde yaygınlaşması anlamında, dedikoduda kılık değiştirmiş demokratik söze benzer bir şey olduğu ileri sürülebilir.[13] İnsanlar öyküyü yeniden anlatmazlarsa, öykü yok olur. Her şeyden önce, dedikoduların çoğu, ihlal edilmiş toplumsal kurallar hakkındadır. Ancak öykülerin dolaştığı kamu cömertlik, kibar konuşma, dürüstlük ve uygun giyim gibi ortak standartlara sahip olduğu takdirde, bir kişinin adı, elisıkılığı, onur kırıcı sözleri, sahtekârlığı ya da giyimi hakkındaki öykülerle lekelenebilir. Sapma derecelerinin hesaplanabileceği kabul edilmiş bir normatif standart yoksa, dedikodu nosyonu hiçbir anlama sahip olmaz. Buna karşılık dedikodu, normatif standartlara başvurarak ve dedikodu yapan herkese tam olarak ne tür davranışlarla alay edilmesi ya da ne tür davranışların küçük görülmesi gerektiğini öğreterek

13. Dedikodu iktidarı, iktidar, mülkiyet ve gelirden ve kuşkusuz açık açık konuşma özgürlüğünden daha demokratik bir şekilde dağılmıştır. Dedikodunun üstsınıflar tarafından tâbi olanları denetlemek için kullanılamayacağını ve kullanılmadığını söylemek istemiyorum; yalnızca bu belirli mücadele alanında kaynakların tâbi olanlar için görece daha elverişli olduğunu söylemek istiyorum. Bazı insanların dedikodusu başkalarının dedikodularından daha önemlidir ve statüyü salt kamusal hürmetle karıştırmamamız koşuluyla, yüksek bir kişisel statüye sahip olanların daha etkili dedikodocular olmalarını bekleyebiliriz.

bu standartları pekiştirir.

Dedikoduyu aşağıdan uygulanan toplumsal denetimden çok, görece eşit olanlar arasında kullanılan bir toplumsal denetim tekniği olarak –köyde çoğunluk despotizmi klişesi– tanırız. Önceki bölümde vurgulandığı gibi daha az kabul edilen nokta, bu tür ortamlardaki dedikodunun, meraklı gözlerin ve haksız karşılaştırmaların çoğunlukla, tam da hâkim konumdaki dışarıdakiler karşısında bir uyumu korumaya yardım eden şey olduğudur. Bir çoğu radikal, anarşist bir geçmişe sahip olan Endülüs köylerindeki toplumsal saldırganlığa ilişkin analizinde, David Gilmore, köylülerin zengin toprak sahiplerine ve devlete yönelik ortak bir cepheyi nasıl kuvvetlendirdiklerini vurgular.[14] Kurban çok güçlü olmadığında, dedikoducu, kurbanın kendisi hakkında dedikodu yapıldığını bilmesini sağlar; kurban sokaktan geçerken ona sert bakışlar fırlatabilir ya da bir arkadaşının kulağına bir şeyler fısıldayabilir. Burada amaç suçluyu cezalandırmak, adam etmek, belki de kovmaktır. Belli başlı dedikoducuların kimlikleri açığa çıktığında işlerini kaybedebilecekleri korkusu söz konusu olduğu için, zenginlere ve güçlülere karşı dedikodu daha tedbirli bir biçim almalıdır. Dedikodu aracılığıyla keskin eleştiri, yüksek kasttan üstlerinin itibarını zedelemek için kast sisteminin en altındakiler tarafından da rutin bir şekilde kullanılmaktadır.[15] Dedikodu, isim karalama gibi sert bir biçime büründüğünde bile, güçlü olana karşı görece hafif bir yaptırıma sahiptir. Yalnızca yüz yüze bir topluluğu değil, aynı zamanda itibarın hâlâ belli bir önemi ve değerinin olduğu bir topluluğu varsayar.[16]

Dedikodu, büyücülüğün dilsel muadili ve habercisi olarak görülebilir. Geleneksel toplumlarda, dedikodu sık sık büyücülükle pekiştirilir: Yani büyücülük toplumsal düşmanlıkların yükselişinde sonraki adımdır. Büyünün kullanımı, dedikodunun ötesine geçme ve "sert sözleri" kişinin düşmanına ve onun ailesine, hayvanlarına,

14. *Aggression and Community: Paradoxes of Andalusian Culture.* Ayrıca J.A. Pitt-Rivers'ın klasik analizine bkz: *The People of the Sierra,* 11. bölüm.

15. Edward B. Harper, "Social Consequences of an Unsuccessful Low Caste Movement," *Social Mobility in the Caste System in India: An Interdisciplinary Symposium, Comparative Studies in Society and History, Supplement* sayı 3 içinde, der. James Silverberg, 50.

16. Güçlü bir kişinin itibarının hiçbir değerinin olmaması, sadece kendisini küçümseyen bir düşünce ortamı başka direniş biçimlerini teşvik edebileceği için bile olsa, nadir görülen bir durumdur.

ürününe doğrudan zarar verecek gizli bir saldırı edimine dönüştürme girişimini temsil eder. Bir kişiye felaket getirme yönündeki saldırgan bir arzu ("Ürünleri kurusun!"), fiili [performative] büyü edimiyle, kötülük vasıtası haline gelir.[17] Dedikoduya benzeyen ve açık sözel savaş ilanına benzemeyen bir şekilde, büyüye dayalı saldırı gizlidir ve her zaman inkâr edilebilir. Büyücülük, birçok açıdan, kendilerini kızdıran bir tahakküm biçimine açıkça karşı çıkmak için güvenli fırsatları pek az olan ya da hiç olmayan, savunmasız tâbi grupların klasik olarak başvurdukları bir araçtır. Büyü uygulanan bir toplumda, aşağıdakilerin kendilerine yönelik keskin bir içerleme ve kıskançlık hissettiklerini algılayanlar, karşılaştıkları aksiliklerin kötü niyetli büyünün sonucu olduğuna kolayca ikna olacaklardır.

Söylenti, dedikodunun ve büyüye dayalı saldırganlığın yakın akrabasıdır. Zorunlu olarak belirli bir kişiye yönelmemekle birlikte, belirli çıkarlara hizmet edebilen güçlü bir anonim iletişim biçimidir. Konu hakkındaki ilk çalışmalardan birinin vurguladığı gibi söylenti en çok, halkın çıkarları açısından hayati önem taşıyan olayların vuku bulduğu ve güvenilir hiçbir bilginin olmadığı ya da yalnızca muğlak bir bilginin olduğu durumlarda gelişir. Bu koşullar altında, insanların kulaklarını yere yapıştırıp, oradan gelen tüm haberleri hırsla tekrarlamaları beklenebilir. O halde, savaş, salgın hastalık, açlık ve ayaklanma gibi hayatı tehdit eden olaylar, söylentilerin yaratılması için en verimli toplumsal mekânlar arasında yer alırlar. Modern haber medyasının gelişmesinden önce ve bugün medyaya inanılmayan yerlerde, söylenti yerel olanın dışındaki dünyaya ait haberlerin hemen hemen tek kaynağı olabilir. Söylentinin sözlü aktarımı, ayırt edilebilir bir yaratıcısının olamayacağı kadar yaygın ve kolektif olan bir geliştirme, çarpıtma ve abartma sürecine izin verir. Politik söylentinin özerkliği ve buharlaşabilirliği kolayca şiddet hareketlerini ateşleyebilir. Ranajit Guha'nın işaret ettiği gibi, "söylentinin gücünün dolaylı da olsa açık bir kabulü, tüm toplumlarda isyan durumunda en fazla kaybedecek şeye sahip

17. Bkz. Annette B. Weiner, "From Words to Objects to Magic: 'Hard Words' and the Boundaries of Social Interaction," *Dangerous Words: Language and Politics in the Pacific* içinde, der. Donald Lawrence Brenneis ve Fred R. Myers, 161-91.

olanların onu bastırmaya ve denetlemeye yönelik tarihsel kaygılarından anlaşılabilir. Roma imparatorları söylentiye o kadar duyarlıydılar ki söylentileri öğrenmek ve bildirmek üzere özel bir ekip –*delatores*– görevlendirmişlerdi."[18]

Söylentilerin yayılma hızı şaşırtıcıdır. Bu sürat kısmen zincirleme mektup olgusunun salt matematiksel mantığından kaynaklanır. Söylentiyi duyan herkes iki kez tekrarlasa, on anlatımlık bir seri öyküyü binden fazla kişinin duymasını sağlayacaktır. Ancak hızından daha şaşırtıcı olan, söylentinin geliştirilmesidir. Örneğin Guha, 1857'de ordudaki bir isyanın ateşlediği, Hindistan'daki büyük ayaklanmada fişeklerin yağlanmasından kaynaklanan bir ilk paniğin nasıl çabucak halkın din değiştirmeye zorlanacağı, tarımın yasaklanacağı, herkesin ekmek yemesini zorunlu tutan yeni bir yasa çıkacağı gibi söylentilere dönüştüğünü açıklar.[19]

Bizim amaçlarımız açısından önemli olan nokta, süsleme ve abartma sürecinin hiç de rastgele olmamasıdır. Bir söylenti dolaşırken, duyanların ve yeniden anlatanların umutlarına, korkularına ve dünya görüşlerine daha uygun hale getirilmek üzere değiştirilir. Söylentinin aktarılmasının, bazı bilgilerin kaybedilmesini ve mesajı iletenlerin genel geştaltına uygun öğelerin eklenmesini gerektirdiğini gösteren, bazı başarılı deneysel kanıtlar geliştirilmiştir.[20] ABD'li araştırmacılar deneklere, elinde ustura tutan bir adamı silahsız bir siyah karşısında gösteren tehditkâr bir kalabalığın resmini gösterdiler. Beyazların yeniden anlatımlarının yarısından fazlasında, siyahlara ilişkin korkulara ve varsayımlara uygun olarak ustura siyah adamın eline geçmişti. Siyah deneklerde ustura el değiştirmemişti. Göründüğü kadarıyla, söylenti yalnızca anonim, korunaklı iletişim için bir fırsat değildir, aynı zamanda söylentiyi yayanlar tarafından açık bir şekilde kabul edilemeyen endişeler ve özlemler için de bir vasıta işlevi görür. Bu temelde, söylentilerin, içinde dolaştıkları sınıf, tabaka, bölge ya da mesleğe göre oldukça farklı biçimler almaları beklenmelidir.

---

18. *Elementary Aspects of Peasant Insurgency*, 251.
19. *A.g.y.*, 155-59. Söylentilerin İngiliz ordusundaki Hintli askerlerin isyanının en muhtemel nedeni olduğunu söylemek yanlış olmaz.
20. Gordon W. Allport ve Leo Postman, *The Psychology of Rumour*, özellikle 75.

Tarihsel söylentiye ilişkin en ayrıntılı inceleme –Georges Lefebvre'in, Bastille saldırısından sonraki yaz çıkan, monarşist bir istila olacağı paniği hakkında derlediği inceleme– "La Grande Peur"de [Büyük Korku] istek (ve korku) gerçekleştiriminin rolünü oldukça ayrıntılı bir şekilde göstermektedir.[21] Devrimin kendisi, sivil mücadele, açlık ve dolaşıp duran mülksüzler, olağanüstü olanın sıradan olduğu ve söylentinin serpildiği eşi görülmemiş ve yüklü atmosferi sağlıyordu. Devrimden önce, kral 1614'ten beri ilk kez Etats Généraux'yu topladığında ve şikâyetlerin toplanması uygulamasını başlattığında, köylülerin ütopyacı umutlarının ve en dehşetli korkularının, bunun anlamına ilişkin yorumları renklendirmesi şaşırtıcı değildir:

> O zaman yalnızca temsilcilerini seçmeye değil; aynı zamanda cahiers de doléances'ı yazmaya çağrıldılar: Kral halkının acılarını, ihtiyaçlarını ve arzularını öğrenmek, ihtimal ki bütün haksızlıkları düzeltebilmek için halkının gerçek sesini duymak istiyordu. Durumun yeniliği gerçekten şaşırtıcıydı. Kral, kilisenin meshettiği, Tanrı'nın vekili, en güçlü olandı. Yoksulluğa ve acıya elveda. Ama halkın yüreğinde umutla birlikte, aynı zamanda soyluluğa yönelik bir nefret de yeşeriyordu.[22]

Ancak bu ütopyacı yorumlara ne ölçüde istek gerçekleştirimi ve kasıtlı yanlış anlamanın karıştığını belirlemek kolay bir iş değildir. Ama kesin olan nokta, çarın arzularını yorumlayan Rus köylüleri gibi onların da yorumları kendi çıkarlarına çok uygundur. Görevlilerin dolaşmakta olan söylentilere ilişkin aşağıdaki iki raporunu nasıl yorumlamalıyız?

Gerçekten sıkıcı olan durum, toplanan bu meclislerin genel olarak

---

21. *The Great Fear of 1789: Rural Panic in Revolutionary France,* İng. çev. Joan White. Lefebvre'in açıklamasının yakın tarihe ait çarpıcı bir paraleli, Çavuşesku'nun düşüşünden hemen sonra Romanya'yı silip süpüren tüyler ürpertici söylentilerde görülebilir. Timisoara'da Securitate tarafından altmış bin kişinin öldürüldüğü, Securitate'nin suları zehirlediği ve otuz bin inatçı Securitate görevlisinin Karpat dağlarında büyük yeraltı sığınakları kazdığı söyleniyordu. Bkz. "Whispered No Longer, Hearsay Jolts Bucharest," Celestine Bohlen, *New York Times,* 4 Ocak 1990, s. A14.
22. *A.g.y.,* 38.

kendilerine bir düzeyde egemen otorite verildiğine inanmaları ve toplantı sona erdiğinde, köylülerin evlerine bundan böyle aşar vergilerinden, avlanma yasaklarından ve feodal harçlardan kurtulmuş oldukları düşüncesiyle dönmeleridir.[23]

Halkın altsınıfları, Etats Généraux, krallığın yeniden teşekkülünü sağlamaya koyulduğunda, yalnızca şimdiki usullerde değil; aynı zamanda koşullarda ve gelirde, bütünsel ve mutlak bir değişiklik olacağına inanıyorlar... Halka kralın herkesin eşit olmasını istediği, ne piskoposlar ne de derebeyler istediği; artık payelerin, aşar vergilerinin ya da derebeylik haklarının olmasını istemediği söylenmiş [aynen alınmıştır]. Ve yanlış yönlendirilen bu zavallı insanlar, haklarını kullandıklarına ve krallarına itaat ettiklerine inanıyorlar.[24]

İkinci gözlemci, "altsınıfların" büyük beklentilerinin şu ya da bu türde dışarıdan ajitatörlerden kaynaklandığını varsayar görünmektedir. Ne olursa olsun, altsınıflar açık bir şekilde inanmak istediklerine inanmışlardır; her şeyden önemlisi, ütopyacı söylentileri kaale almamakta özgürdürler. Kuşkusuz bu durumda söylentilerin, devrimi ileri iten çok büyük sonuçları olmuştur. Köylüler bütün bu meseleler devrimci yasamayla karara bağlanmadan *önce,* gerçekten de feodal harçları ödememeye, aşar vergilerini vermemeye, ineklerini ve koyunlarını derebeyinin toprağında otlatmaya, istedikleri gibi avlanmaya ve odun kesmeye başlamışlardı. Engellendiklerinde, "kralın emirlerini gizleyen otoriteler"den şikâyet ediyorlar ve kralın "şatoları yakmalarını istediğini söylüyorlardı.'[25] Tüm önceki köylü isyanlarının kanla yıkandığını bildikleri için, aynı zamanda, aristokratların karşı eylemlerine, istifçiliklerine ya da karşı devrimci planlara ilişkin söylentilere karşı tetikteydiler. Söylentinin sağladığı politik itki, devrimci sürecin bütünsel bir parçasıydı.

Ezilen gruplar söylentilerinde neden bu kadar sık olarak eli kulağında bir kurtuluş vaadi görürler? Tâbiyetin yüklerinden kurtulma yönündeki güçlü ve bastırılmış bir arzu, yalnızca ezilenlerin

23. *A.g.y.*, 39, seçimler sırasında Saumur seçim bölgesinden sorumlu olan teğmen Desiré de Debuisson'dan alıntı.
24. *A.g.y.*, 39-40, M. de Caraman'dan alıntı (Aix).
25. *A.g.y.*, 95.

özerk dinsel yaşamına sızmakla kalmıyor, onların olaylara ilişkin yorumlarını güçlü bir şekilde renklendiriyor. Karayibler'deki kölelerden ve Hint kast sisteminden alınan birkaç örnek, örüntünün örneklenmesine yarayabilir. Craton, on sekizinci yüzyıl sonları ve on dokuzuncu yüzyıl başlarındaki köylü isyanlarında, kralın ya da Britanyalı görevlilerin köleleri serbest bıraktığına ve beyazların haberleri kendilerinden sakladıklarına dair oldukça tutarlı bir inanç olduğunu gösteriyor.[26] 1815'te Barbadan köleleri, yılbaşında azat edileceklerini umut etmeye ve bu özgürlük için hazırlanmaya başladılar. St. Domingue sömürgesi, kralın kölelere haftada üç özgür gün tanıdığı ve kırbacı yasakladığı; ama beyaz efendilerin buna razı olmadıkları söylentisiyle çalkalanıyordu.[27] Köleler varsayılan kararı bitmiş bir olgu gibi ele aldılar; itaatsizlik ve çalışma rutinlerine karşı direniş olayları arttı, kısa bir süre içinde Haiti'nin bağımsızlığıyla sonuçlanan devrime yol açtı. Bu söylentinin doğuşu hakkında fazla bir şey bilmediğimiz halde, yaklaşmakta olan kurtuluşa ilişkin imaların çoğunun arkasında bazı ortak noktalar vardır. Köleliğin kaldırılması mücadelesinin, Haiti Devriminin ve Britanyalıların 1812 savaşında kendilerine kaçacak Amerikan kölelerine verdikleri özgürlük sözlerinin hep yaklaşmakta olan bir özgürlük hayalini teşvik ettiği anlaşılmıştır.

Köleler gibi paryalar da söylentilerde umutlarını görmeye eğilimlidirler. Mark Jürgensmeyer'in işaret ettiği gibi sömürge yönetiminin çeşitli zamanlarında, paryalar, valinin ya da onun kralının statülerini yükselttiğine ve paryalığı ortadan kaldırdığına inandılar.[28] Britanyalılarla ilişkili ütopyacı umutlarla birlikte, paryalar, Brahma rahiplerinin ve diğer yüksek kasttan Hinduların, kendilerinin bir zamanlar sahip oldukları gizli, özgürleşme yanlısı metinleri çaldıklarına yaygın bir şekilde inanıyorlardı.[29]

Burada Fransız köylüleri, köleler, paryalar, Rus serfleri ve Batılı fetihlerle ezilen halkların kargo kültleri [cargo cults] arasındaki

26. Craton, *Testing the Chains*, 244 ff.
27. Carolyn Fick, "Black Peasants and Soldiers in the St. Domingue Revolution: Initial Reactions to Freedom in the South Province," *History from Below* içinde, der. Krantz, 245.
28. *Religion as Social Vision*, özellikle 13. bölüm.
29. Khare, *The Untouchable as Himself*, 85-86.

benzerlikler göz ardı edilemeyecek kadar çarpıcıdır. Esaretlerinin sonunun yakın olduğuna, Tanrı'nın ya da otoritelerin rüyalarını gerçek kıldığına ve kötü güçlerin özgürlüklerini kendilerinden sakladığına inanma eğilimi, tâbi kılınmış halklar arasında sıradan ve genellikle trajik bir olgudur.[30] Savunmasız gruplar kurtuluşlarını bu terimlerle dile getirerek, hem bireysel sorumluluktan kaçınmalarına olanak sağlayan hem de kendilerini yalnızca açık emirlerini izledikleri bazı daha yüksek güçlerle aynı hizaya getiren bir şekilde gizli özlemlerini kamusal olarak ifade ederler. Aynı zamanda bu tür haberciler, hemen hemen hepsi boşa çıkan sayısız isyanın ateşlenmesine yardımcı olmuştur. Hegemonik bir ideolojinin, tahakkümün, herhangi bir alternatifin olanaklı olduğunun tahayyül edilememesi anlamında doğallaştırılmasını teşvik ettiğini varsayan toplum teorisyenleri, tâbi grupların kendi kolektif arzularının bilek gücüyle ayağa kalktıkları bu olayları açıklamakta güçlük çekeceklerdir. Ezilen gruplar dünyayı yanlış yorumluyorlarsa, bu, en az tahakkümü somutlaştırmaya yönelik olduğu ölçüde, arzu ettikleri kurtuluşun geldiğini hayal etmeye de yöneliktir.

Tâbi gruplar tarafından kullanılan anonimlik biçimlerinin sonuna geldiğimiz kesinlikle söylenemez. Bu biçimler neredeyse istisnasız bir şekilde, failin bireysel kimliğini saklarlar ve böylelikle sözel ya da fiziksel saldırganlığın çok daha dolaysız olarak ifade edilmesini olanaklı kılarlar.[31] Bunlar, örneğin on sekizinci yüzyılda Britanya'da, halk eylemlerinin o denli standart bir unsuru haline

30. Ve belki de işçi sınıfının ilk dönemleri için de. Ian McKay'in, Bourdieu'nün yapıtını tartışırken yazdığı gibi, "Bourdieu açık bir üzüntüyle, çocukluktaki etkili koşullandırma yoluyla işçilerin tarihsel fırsatları yakalamaktan aciz kılındıklarını belirtiyor: Ama karşılarında, nesnel olarak haklılığı kanıtlanmayan tarihsel bir olasılık olduğu düşüncesine kapılan işçi sınıfına ilişkin tarihsel örnekleri de dikkate alması gerekir. İşçi sınıfı hareketinde binyılcı hareketler bilinmiyor değildi." "Historians, Anthropology, and the Concept of Culture," 238.

31. Ya da sadece onu olanaklı kılmak için. Sara Evans, yurttaş hakları hareketi sırasında Şiddet İçermeyen Öğrenci Koordinasyon Komitesi'ndeki kadınların, kadınlara yönelik davranışlara ilişkin konuları gündeme getirirken kendilerini kimliklerini gizlemek zorunda hissettiklerini bildiriyor. Yazdıkları kısa not kaygılarını açıkça ortaya koyuyor: "Bu tebliğ anonimdir. Adı bilinseydi, bu tür bir tartışmayı gündeme getirdiği için, yazarın ne gibi şeylerle karşılaşacağını düşünün. Kovulmak ya da tamamen dışlanmak gibi uç şeylerden değil; insanı içerden yaralayan şeylerden, imalar, alaylar, aşırı abartılı ödünlerden söz ediyoruz." *Personal Politics*, 234.

gelmişlerdir ki E.P. Thompson ikna edici bir şekilde *"anonimlik geleneği"* nden söz edebilmektedir.

> Anonim tehdit, hatta bireysel terörist eylem, çoğunlukla, tam bir yanaşmalık [clientage] ve bağımlılık toplumunda, sahte hürmet madalyonunun öbür yüzünde bulunur. Tam da, hâkim iktidara karşı herhangi bir açık, teşhis edilebilir direnişin, yasa karşısında mağduriyetle değilse, anında misillemeyle, evin, işin, kiracılığın yitirilmesiyle sonuçlanabileceği bir toplumda, karanlığın bu eylemlerini arayıp bulma eğilimindedir; imzasız mektup, deponun ya da müştemilatın kundaklanması, sığırların telef edilmesi, pencereden ateş etme ya da taş atma, kapıların menteşelerinden çıkarılması, meyve ağaçlarının kesilmesi, gece balık havuzlarının bent kapaklarının açılması. Gündüz elini başına götürüp toprak sahibine selam veren ve tarihe bir hürmet örneği olarak geçen adam, gece toprak sahibinin koyunlarını öldürebilir, sülünlerine tuzak kurabilir ya da köpeklerini zehirleyebilir.[32]

Thompson'ın, benim hürmet gösterisinin kamusal bir senaryosu olarak adlandırabileceğim şeyi, konuşma ve edimde anonim saldırganlığın gizli bir senaryosuyla yan yana koyması düşündürücüdür. Hemen hemen her zaman tehditkâr olan anonim mektuplarda, sahne arkasında söylenen şeylerin oldukça sade bir tercümesi olduğunu düşündüğüm şeyi okuyabilir ve onu resmi gösteriyle karşılaştırabiliriz. Bu durumda, avlanan eşrafın ürüne verdiği zarar yüzünden yazılan anonim bir mektup sözlerini sakınmaz: "Hırıltıyla soluyan, yağlı göbekli dolandırıcıların, ailelerinin debdebesini ve savurganlığını korumak için avlanmaya, at yarışları düzenlemeye devam edebilmek amacıyla, bu tür cehennemi yollarla yoksulları açlığa mahkûm etmelerine seyirci kalmayacağız."[33] Anonim tehditler yalnızca öfkenin samimi ifadeleri değildir. İster bir mektup biçimini, isterse anlaşılan bir işaret (dama dikilen yanmayan bir meşale, eşikteki kurşun, evin yakınındaki minyatür haç ve mezar) biçimini alsın, her şeyden önce tehdittir ve hasmın davranışını değiştirmeye yöneliktir. Thompson'ın kavradığı gibi bu tür eylemler,

---

32. "Patrician Society, Plebeian Culture," 399, vurgular bana ait. Tarım işçilerinin saldırgan dilencilik ritüellerini kendi amaçlarına uyarladıkları, on dokuzuncu yüzyıla ait kılık değiştirme ve gece zorbalığı modellerinin başka bir örneğinin ayrıntıları için bkz. Eric Hobsbawm ve George Rudé, *Captain Swing.*
33. *A.g.y.*

bir karşı tiyatronun bölümleridir. Eşrafın mahkemeleri; avlakları, giysileri ve kilise törenleri bağımlıların yüreklerine aşırı bir korku salmaya yönelikse, yoksul köylülerin anonim tehditleri ve şiddetleri "eşrafın, hâkimlerin ve belediye başkanlarının içini ürpertmeye" yöneliktir.[34]

Bireysel ya da kolektif olarak üstlerinin mülkiyetine ya da şahsına karşı doğrudan saldırılara giriştiklerinde, tâbi olanların, gece hareket etmek ya da kılık değiştirmek gibi önlemlerle kimliklerini gizlemelerinin muhtemel olduğunu söylemeye bile gerek yok. Hırsızlar, kundakçılar, fitne mesajları yayanlar ve gerçek asiler, eşkıyaların ihtiyatlı adımlarını atarlar. Katolik Batı'da, karnaval geleneği, göreceğimiz gibi başka durumlarda hoşgörülmeyecek doğrudan konuşma ve davranışlarla birlikte, kılık değiştirmeye izin veren ritüel bir gelenek sağlar. Galler'de Rebecca Riots'da ya da Fransa'daki orman kısıtlamalarına karşı *Demoiselles* protestolarında kadın gibi giyinen erkeklerin yeni bir gelenek icat etmelerine gerek yoktu.

Bu son iki örnek, babaerkil bir düzende kadınların marjinal ve apolitik statülerinin yaratıcı bir şekilde nasıl kullanılabileceğini de göstermektedir. Köylüler, Stalin'in kolektifleştirme programına direnmeye yönelik umutsuz çabaları içinde, kamusal muhalefette başı kadınlar çekerse, misilleme olarak verilebilecek en kötü cezalandırma biçimlerinden kaçınabileceklerini anlamışlardı. O zaman erkekler tehdit altındaki kadınları adına daha büyük bir güvenlik içinde müdahale edebiliyorlardı. Lynn Viola'nın açıkladığı gibi,

> Köylü kadınlarının protestosu, genel olarak köylü muhalefeti için görece güvenli bir çıkış noktası olarak ve ciddi sonuçlara maruz kalmadan aktif ya da açık bir şekilde hükümete muhalefet edemeyen; ama sessiz ve tehditkâr bir şekilde arkada durarak ya da protesto erkeklerin kadın akrabalarını savunmak için müdahale edebilecekleri bir noktaya ulaştığında karışıklığa katılabilen ve katılan, politik olarak daha savunmasız durumdaki köylü erkekleri koruyan bir kalkan olarak kullanılmıştır.[35]

Daha genel bir anlamda, otoritelerin ayaktakımı isyanları olarak

34. *A.g.y.*, 400.
35. "Babí bunty and Peasant Women's Protest during Collectivization," 39.

sınıflayacakları bazı temel popüler kolektif eylem biçimlerinin de stratejik olarak anonimliği kullandıklarına kesin gözüyle bakılabilir. Tarihsel ayaktakımının popüler politikası, özellikle kalıcı muhalefet hareketlerinin ayakta tutulmasının olanaksız olduğu, ama kısa vadeli kolektif eylemin yavaş yavaş kaybolma özelliğiyle başarılı olabildiği durumlarda ortaya çıkar. Dolayısıyla Thompson, on sekizinci yüzyılda İngiliz kalabalıklarının "hızlı bir doğrudan eylem kapasitesi" olduğundan söz edebiliyor. "Kalabalığa ya da güruha ait olmak, anonim olmanın başka bir yoluydu, sürekli bir örgütün üyesi olmak ise teşhis edilebilirliğe ve mağduriyete davetiye çıkarmak demekti. 18. yüzyıl kalabalığı, sahip olduğu eylem kapasitesini ve olanakları değerlendirme sanatındaki maharetinin çok iyi farkındaydı. Ya hemen başarılı olurdu ya da hiç başarılı olamazdı."[36] On sekizinci yüzyılın ortasından on dokuzuncu yüzyılın ortasına kadar Fransa'daki kentli kalabalıklar için de çok benzer bir sav ileri sürülmüştür. Herhangi bir resmi örgütlenmenin bulunmaması ve eylemlerinin gözle görünen hazırlıksız yapısı, otoritelere karşı alternatif doğrudan eylem biçimlerinin çoğunu engelleyen bir iktidar ortamına son derece iyi bir şekilde uyarlanmıştı. Bu açıdan bakıldığında, bu tür olayları kendiliğinden diye adlandırmak, William Reddy'nin işaret ettiği gibi, "katılımcıların kendilerinin kendiliğindenliğe özel bir değer verdiklerini, kasten kendiliğinden olmaya çalıştıklarını kabul etmediğimiz takdirde, yanlış bir gözlemdir."[37]

Tâbi grupların, sağladıkları anonimlik ve diğer taktik avantajlar nedeniyle sık sık kasıtlı olarak kendiliğinden popüler eylem biçimlerini seçebilmeleri olasılığı, içerimleri izlenirse, popüler politika perspektifimizi yeniden oluşturacaktır. Geleneksel olarak, kalabalığa ilişkin yorum, altsınıfların –kısa vadeli materyalizmlerinin ve tutkularının üzücü bir sonucu olarak– herhangi bir tutarlı politik hareketi ayakta tutma konusundaki göreli aczini vurgulamıştır. Zaman içinde, bu tür ilkel sınıf eylemi biçimlerinin yerini, temel politik değişiklik peşindeki bir lider kadrosu (belki de öncü partisi) olan kalıcı ve uzakgörüşlü hareketlerin alacağı umut ediliyordu.[38]

36. Thompson, "Patrician Society, Plebeian Culture," 401.
37. "The Textile Trade and the Language of the Crowd at Rouen, 1752-1871".
38. Özellikle Eric Hobsbawm'ın *Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries* adlı yapıtına göndermede bu-

Ancak, çok daha taktiksel bir yorum doğruysa, kalabalıkların kısa ömürlü, doğrudan eylemleri tercih etmeleri pek de politik bir sakatlığın ya da daha ileri politik eylem tarzları konusundaki bir aczin işareti değildir. Pazar ayaklanmaları, "fiyat ayarlı" tahıl ve ekmek ayaklanmaları, makine kırma, atak kalabalık eylemiyle vergi defterlerinin ve arazi tapularının yakılması, gerçekçi bir şekilde değerlendirilen politik kısıtlamalara bilinçli bir tepki içinde geliştirilmiş popüler bir taktiği temsil edebilir. Kendiliğindenlik, anonimlik ve resmi örgütlenmenin olmayışı, bu durumda, halk sınıflarının politik yeteneksizliklerinin bir yansımasından çok, olanak yaratıcı protesto tarzları haline gelir.[39]

Bir kalabalığın hazırlıksız eyleminin politik avantajları, yokluğunun böyle bir eylemi olanaksız kılacağı daha derin ve daha önemli bir kılık değiştirme ve anonimlik biçimini gizler. Kalabalık eylemi, resmi örgütlenmeye gerek duymayabilirse de etkili eşgüdüm biçimlerine ve kolaylaştırıcı bir popüler geleneğin gelişmesine kesinlikle ihtiyaç duyar. Birçok açıdan, geleneksel kalabalık eyleminde açık olan toplumsal eşgüdüm, tâbi grubun üyelerini birleştiren gayri resmi topluluk ağlarıyla sağlanır. Topluluğun özelliklerine bağlı olarak, bu ağlar akrabalık, işgücü alışverişi, komşuluk, ritüel pratikler ya da gündelik mesleki bağlantılar (örneğin, balıkçılık, hayvancılık) aracılığıyla işleyebilir. Bizim amaçlarımız açısından önemli olan, bu ağların, tâbi topluluğun içine toplumsal olarak gömülü olmaları ve dolayısıyla genellikle "kolektif eylem için vazgeçilmez" oldukları ölçüde otoriteler için anlaşılmaz olmalarıdır.[40] Zaman içinde, doğal olarak, bu tür kolektif eylem tarzları popüler kültürün parçası haline gelirler ve ayaklanma, ona katılanların temel planı bildikleri ve var olan rolleri üstlenebildikleri, zengin bir repertuvara sahip bir kumpanya tarafından sahneye konan bir senaryo; ama tehlikeli bir senaryo haline gelir. Dolayısıyla bu

---

lunuyorum. E.P. Thompson ve George Rudé bu tarzda pek yazmamışlardır; herhalde, öncü partiye Hobsbawm kadar gözü kapalı bir biçimde inanmıyorlardı.

39. Amerika Birleşik Devletleri tarihinde toplumsal protestolara ilişkin, bu meselelere duyarlı bir analiz için bkz. Frances Fox Piven ve Richard Cloward, *Poor People's Movements: Why They Succeed, How They Fail.*

40. Frank Hearn'ın bu "geleneksel" toplumsal yapıların erozyonunun, İngiliz işçi sınıfının politik olarak ehlileştirilmesinde temel bir öneme sahip olduğunu ileri süren tezine bakınız: *Domination, Legitimation, and Resistance,* 270.

türden anonim kitle eylemi tamamen, gizli senaryo için toplumsal bir mekânın, toplumsal bağların ve geleneklerin hâkim elitlerden bir düzeyde özerk olarak gelişebileceği bir mekânın varlığına bağlıdır. Bu mekân olmadığında, böyle bir şey olanaklı değildir.

Anonim kitle eyleminin son biçimi üzerinde de en korkunç tâbi olma biçimleri altında ortaya çıktığı için durmak gerekir. Burada, ritmik bir şekilde yemek tabaklarına ya da hücrelerinin parmaklıklarına vuran tutukluların giriştikleri kolektif protestoyu düşünüyorum. Protestocular gerçekten anonim değillerdir, ama sayıları ve protestoyu kimin kışkırttığının ya da başlattığının genellikle belirlenememesi nedeniyle bir tür anonimliğe ulaşırlar. İfade biçiminin kendisi muğlak olduğu halde, memnuniyetsizliğin neye dair olduğu genellikle bağlamdan açıkça anlaşılır. Korunaklı bir sahne arkası söylem mekânı yaratma şansının çok az olduğu total bir kurumda bile, misillemede bulunulacak bireylerin ayırt edilmesini imkânsıza yakın kılan, tahakküm altındaki bir söz biçimine yine de ulaşılır.

ii. Örtmeceler

Mesajı verenin anonimliği, aksi halde savunmasız olanların iktidar karşısında saldırgan bir şekilde konuşmasını olanaklı kılan şeyse, anonimlik olmadan, tâbi olanların gösterisinin itaatkâr bir hürmet gösterisine döneceği düşünülebilir. Ancak tam hürmetin alternatifi, verilen mesajı bir misillemeye meydan vermeyecek ölçüde maskelemektir. Anonimlik genellikle mesajın cilalanmamış bir şekilde verilmesini teşvik ediyorsa, mesajın gizlenmesi cila uygulamasını temsil eder.

Bu cilalama sürecinin sosyolinguistik analojisi, aslında düpedüz, aleni bir küfür olarak başlayan şeyin örtmece yoluyla, açık küfrün yol açacağı yaptırımlardan kaçınan, ima edilen bir küfre dönüşme biçimidir.[41] Hıristiyan toplumlarında, "Tanrı'nın adını hürmetsizce anan" sözlü yeminler, konuşanın, dinsel liderler ve dindarlar bir yana, Tanrı'nın öfkesinden kaçınabilmesi için daha zararsız biçimlere dönüştürülmüştür. Böylelikle "Jesus" yemini "Gee Whiz" ya da "Geez" olmuştur; "Goddamned" "G.D." olmuş-

41. Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, 2:254-57.

tur; "by the blood of Christ" "bloody"ye dönüşmüştür. "Shit" [bok] gibi oldukça dünyevi küfürler bile "shucks"a [kabuk, kılıf] dönüşmüştür. Fransızcada aynı süreç "par Dieu"yü "pardi"ye ya da "parbleu"ye, "je renie Dieu"yü "jarnibleu"ye dönüştürmüştür.

Örtmece, iktidarın ağırlığının hissedildiği bir durumda doğrudan ifadenin getireceği yaptırımlardan kaçınmak isteyen bir aktör tarafından ifade edildiğinde, gizli bir senaryonun başına geleni tarif etmenin doğru bir yoludur. Örtmeceleri sadece tâbi gruplar kullanmasa da yaptırımlara daha fazla açık oldukları için onlar daha sık örtmecelere başvururlar. Kamusal senaryoda kalan, küfrün *tam olarak ifade edilmeden ima edilmesidir;* dişleri çekilmiş bir küfürdür. Zaman içinde, örtmece ile taklit ettiği küfür arasında ilk başta bulunan ilişki tamamen kaybolabilir ve örtmece zararsız hale gelebilir. Ancak ilişki sürdüğü sürece, örtmeceyi duyanlar onun gerçek bir küfrün yerini aldığını anlarlar. Tâbi grupların sözel sanatı büyük ölçüde, Zora Neale Hurston'un belirttiği gibi "dolaylı olan, gizlenmiş olanla, toplumsal yorum ve eleştiriyle, pis bir sopayla temiz bir dayak atmak şeklinde tanımlanan bir teknikle nitelenen" zekice örtmecelerden oluşur.[42]

Örtmecenin kılık değiştirme olarak kullanımı, güçsüz gruplar arasında halk masallarının ve genel olarak halk kültürünün kalıplarında çok çarpıcıdır. Bu daha gelişkin gizleme biçimleri daha ileride ele alınacak; şimdilik örtmecelerin caiz olanın dilsel sınırını sürekli sınadıklarını ve genellikle amaçlanan etkileri açısından iktidar sahipleri tarafından anlaşılmalarına bağlı olduklarını belirtmek yeterli. Güney Carolina, Georgetown'daki köleler, İç Savaş'ın başında aşağıdaki ilahiyi söylerken yakalandıklarında bu dilsel sınırı aşmış oluyorlardı:

Çok yakında özgür olacağız [üç kez tekrarlanır]
Tanrı bizi eve çağırdığında.
Kardeşim, daha ne kadar [üç kez tekrarlanır]
Burada acı çekeceğiz?
Çok uzun zaman kalmadı [üç kez tekrarlanır]
Tanrının bizi eve çağırmasına.

42. "High John de Conquer," *Mother Wit* içinde, der. Alan Dundas, 543. Aktaran Raboteau, *Slave Religion,* 249-50.

Çok yakında özgür olacağız [üç kez tekrarlanır]
İsa beni özgür bıraktığında.
Özgürlük için savaşacağız [üç kez tekrarlanır]
Tanrı bizi eve çağırdığında.[43]

Köle sahipleri "Tanrı," "İsa" ve "ev" referanslarının, Yankilere ve Kuzey'e yapılan çok yetersiz bir şekilde gizlenmiş referanslar olduğunu anlıyorlardı. İlahileri fitneci bulunmamış olsaydı, köleler kamusal senaryoda özgürlük çığlığını ima yoluyla dile getirmeyi şüphe yaratmadan başarmış olmaktan memnun olacaklardı. Fransız Devrimi'nin başlangıcında, köylüler kendilerini eski rejimin otoritelerinden ya da yeni devrimci otoritelerden korumak için muğlaklığı yaratıcı bir şekilde kullanıyorlardı. Demokrasi genellikle geleneksel hakların geri gelişi anlamına geldiği için, "Ramenez la bonne" (İyiyi geri getirin) diye bağırıyorlardı; ama burada kastettiklerinin "la bonne réligion" mu [iyi din], "la bonne révolution" mu [iyi devrim], "la bonne loi" mı [iyi yasa] ya da başka bir şey mi olduğu açık değildi.[44]

Ancak örtmece, amaçlandığı şekilde anlaşılmadıkça gücünü kaybeden kasıtlı bir tehdit olarak düşünülebilir. Oysa tehdidin sözel olarak formüle edilmesi de itiraz söz konusu olduğunda niyetin inkâr edilmesine olanak sağlama konusunda örtmecenin yolunu izler. André Abbiateci on sekizinci yüzyılda Fransa'da kundakçıların aşağıdaki örtmeceleri kullandıklarını belirtiyor:

Seni kırmızı bir horozla uyandıracağım.
Piponu yakacağım.
Her şeyi yerle bir edecek, kırmızılar giymiş bir adam göndereceğim.
Seni çok geçmeden pişman edecek bir tohum ekerek seni yola getireceğim.
Beni toprağımdan çıkarırsan, mürdümeriği ağaçlarını göreceksin.[45]

43. Raboteau, *Slave Religion,* 245.
44. Maurice Agulhon, *La république au village: Les populations du Var de la Révolution à la seconde République,* 440.
45. "Arsonists in Eighteenth-Century France: An Essay in the Typology of Crime," *Annales*'den, E.S.C. (Ocak-Şubat 1970), 229-48, İng. çev. Elborg Forster; *Deviants and the Abandoned in French Society: Selection from the Annales* içinde yeniden basılmıştır, der. Robert Forster ve Orest Ranum, 4:158.

Bu tehditlerin amacı, hemen her zaman potansiyel kurban üzerinde baskı uygulamaktı. Mantığa göre kurban isteneni yaparsa (örneğin kiraları düşürür, orman haklarını geri verir, kiracıları çıkarmaz, feodal harçları düşürürse) kundaklamadan kaçınabilecektir. Tipik olarak anonim bir yabancı tarafından ya da bir notla verilen tehdit böyle anlaşılıyordu. Tehditte bulunan köylüler isteklerini elde etmeyi ve bunun tadını çıkarmayı amaçlıyorlardı; kovuşturmadan kaçınmak için yeterince muğlak bir biçimde net bir tehditte bulunmak istiyorlardı.

iii. Homurdanmak

> *Archibald: Bana* ve hazırladığımız metne itaat etmek zorundasın.
> *Köy Halkı:* (dalga geçerek) Ama söyleyeceklerimi ve hareketlerimi hızlandırmakta ya da uzatmakta özgürüm yine de. Yavaş çekimde hareket edebilirim, edemez miyim? Daha sık ve daha derin iç çekebilirim.
>
> – GENET, *Siyahlar*

Gizlenmiş bir şikâyet biçimi olarak homurdanmayı ya da mırıldanmayı hepimiz biliriz. Homurdanmanın ardındaki niyet genellikle açık, özgül bir şikâyetin sorumluluğunu almadan genel bir memnuniyetsizlik duygusunu iletmektir. Şikâyetin tam olarak neye dair olduğu bağlamdan yeterince açık bir şekilde anlaşılabilir; ama homurdanma yoluyla şikâyet eden kişi başına bir şey gelmesini önleyebilir ve sıkıştırılırsa herhangi bir şikâyet niyeti olduğunu inkâr edebilir.

Homurdanma, daha genel, pek de iyi gizlenmeyen muhalefet kategorisinin bir örneği –tâbi gruplar için özellikle yararlı bir biçim– olarak düşünülmelidir. Homurdanmanın bir örneğini oluşturduğu olaylar kategorisi, belirsiz ve yadsınabilir bir alay, memnuniyetsizlik ya da husumet duygusunu iletme amacındaki herhangi bir iletişimsel edimi içerecektir. Böyle bir mesajın verilmesi koşuluyla, hemen hemen her iletişim aracı amaca hizmet edebilir: Bir sızlanma, bir iç çekme, bir inilti, kıkırdama, zamanı iyi ayarlanmış bir suskunluk, bir göz kırpma ya da dik bir bakış. İsrailli bir

subayın işgal altındaki Batı Şeria'da Filistinli gençlerin bakışlarına ilişkin olarak anlattıklarını ele alalım: "Gözleri nefret ifade ediyor; hiç kuşku yok. Ve bu derin bir nefret. Söyleyemedikleri her şeyi ve içlerinde hissettikleri her şeyi gözlerine ve bakışlarına yerleştiriyorlar."[46] Bu durumda iletilen duygu kristal netliğindedir. Taş atmak nedeniyle tutuklanabileceklerini, dövülebileceklerini ya da vurulabileceklerini bilen gençler, bunun yerine çok daha güvenli olan; ama yine de "Bakışlar öldürebilseydi...." ifadesini neredeyse harfi harfine veren bakışları kullanıyorlardı.

Tâbi olanların, üsttekilerden daha sık olarak homurdanmayı çıkarlarına uygun bulmaları doğaldır. Homurdanmanın ötesine, yani doğrudan yakınmaya geçtiklerinde, açık misilleme riski çok artar. Üsttekiler, açık bir karşılaşmada sahip oldukları avantajları bildikleri için, homurdananın neden şikâyet ettiğini açık açık belirtmesini isteyerek, genellikle doğrudanlık konusunda ısrar ederler. Muğlaklığın daha elverişli alanında kalmak isteyen tâbi olanlar da genellikle, şikâyette bulunduklarını inkâr ederler. Son derece savunmasız olan tâbi olanların, üstlerine yönelik gündelik politik iletişimlerinin büyük kısmının, tam da bu tür homurdanmalar şeklinde yürütüldüğüne inanıyorum. Zaman içinde, şikâyetlerin zamanlaması, havası ve nüansları oldukça kesin bir şekilde anlaşılır hale geldikçe, epey rafine bir dilin iletişim gücüne sahip bir mırıldanma modeli gelişebilir. Bu dil, zorunlu olarak onun emirlerini ihlal etmeden hürmet dilinin yanıbaşında var olabilir. Erving Goffman'ın, Genet'yi yankılayarak belirttiği gibi, "Ve kuşkusuz [aktör] uygun biçimleri titizlikle gözlemlemek yoluyla, dikkatli bir şekilde ses perdesini, telaffuzu, hızı vb. dikkatli bir şekilde değiştirerek her tür kayıtsızlığı ima etmekte özgür olduğunu anlayabilir."[47] Bütün bunlar aracılığıyla korunan, kamusal senaryonun dış görünüşüdür. Ho-

46. Thomas L. Friedman, "For Israeli Soldiers, 'War of Eyes' in West Bank," *New York Times,* 5 Ocak 1988, p. A10. Bu tür edimlerin kendilerinin değil, yalnızca anlamlarının muğlak olması gerekir. Arlie Russell Hochschild, öfkeli bir hostesin kasıtlı olarak kaba bir yolcunun kucağına bir içkiyi dökmesini, sonra olayı bir kaza olarak tanımlayarak –belki de kuşku uyandırıcı bir kaygısızlık imasıyla– özür dilemesini anlatır. Hostes bir saldırganlık edimi olarak görülebilecek bir şey yapmış, aynı zamanda kasıtlı olmadığını iddia ederek kendisi için yaratması muhtemel sonuçları kontrol altına almıştır. *The Managed Heart,* 114.
47. "The Nature of Deference and Demeanor," 478.

murdanmanın özelliği, ihtiyatlı bir alternatifi olduğu *itaatsizliğe* varmadan durmasıdır. Açık bir beyanda bulunma niyeti yadsındığı için, doğrudan bir yanıt ihtiyacı da yadsınır: Resmi olarak hiçbir şey olmamıştır. Yukarıdan bakıldığında, hâkim aktörler, kamusal hürmet kurallarının ihmal edilmemesi koşuluyla tâbi olanların homurdanmalarına izin vermişlerdir. Aşağıdan bakıldığında, daha az güce sahip olanlar, tâbi olmalarının koşullarını, hasımlarına bir karşı darbe için koz vermeden, şifreli bir şekilde de olsa, muhalefetlerini kamusal olarak ifade edecek şekilde başarıyla manipüle etmişlerdir.

Örtmecelerle ifade edilen, pek az gizlenmiş tehditlerde olduğu gibi mesajın, hasımların konuyu anlayamayacakları kadar şifreli olmaması gerekir. Homurdanmanın amacı genellikle salt kendi kendini ifade etmek değil; memnuniyetsizliğin baskısını elitlere hissettirme çabasıdır. Mesaj çok açıksa, mesajı verenler açık misilleme riskine girerler; çok belirsizse hiç fark edilmeyebilir. Ancak çoğunlukla, homurdanmayla kasıtlı olarak iletilen şey, öfke, küçümseme, kararlılık, şaşkınlık ya da vefasızlık belirten açık bir ses tonudur. Ses tonunun kendisi etkili bir şekilde iletilebildiği sürece, belirli bir muğlaklık, stratejik olarak hâkim gruplar üzerindeki etkisini arttırabilir. Örneğin düşman üzerinde korkunun etkisi, en kötüsünü hayal etmesine izin verildiği zaman artabilir. Rastafarici [eski Etiyopya Kralı Ras Tafari'yi Tanrı kabul eden bir Jamaika kültü- ç.n.] giysilerin, müziğin ve dinin bir analizi, Jamaikalı beyaz toplumla yürütülen böylesi dolaylı iletişim biçimlerinin, isyanın daha açık dili karşısında bazı avantajları olduğunu düşündürmektedir: "Paradoksal bir şekilde, 'dehşet' ancak, hedeflenen kurbanları için, anlaşılmaz kalıp doymak bilmez bir intikamın dile getirilemez ayinlerini ima ettiği sürece iletilir."[48] Burada Rastafarici tehdidin yaygınlığı, aynı zamanda, belirgin bir tehditte bulunmamış olan taraftarları için bir geri çekilme yolu açarak tehdidin etkisini arttırır.

Kamusal iktidar ilişkileri alanında, süslenmemiş bir gizli senaryoya benzer bir şeyle ancak en nadir ve en bozguncu durumlarda karşılaşırız. İktidarın gerçeklikleri gizli senaryonun, ya anonim

48. Dick Hebdige, "Raggae, Rastas, and Rudies," *Resistance. Through Rituals* içinde, der. *Hall* ve *Jefferson*, 152.

tâbi olanlar tarafından dile getirilmesini ya da kendi adına konuşmaya cesaret edemeyen söylenti, dedikodu, örtmece ya da homurdanma gibi kılık değiştirmelerle korunmasını gerektirir.

B. KILIK DEĞİŞTİRMENİN GELİŞKİN BİÇİMLERİ: KÜLTÜRÜN KOLEKTİF TEMSİLLERİ

İdeolojik fitne, kısa ömürlü dedikodu, homurdanma, söylenti biçimleriyle ve maske takmış aktörlerin zaman zaman ortaya konan düşmanlığıyla sınırlı olsaydı, gerçekten de marjinal bir yaşama sahip olurdu. Oysa tâbi grupların ideolojik itaatsizlikleri folk ya da halk kültürünün öğelerinde oldukça kamusal bir biçim alır. Ancak bu halk kültürünün taşıyıcılarının karşısında bulunan politik engeller dikkate alındığında, bu kültürün kamusal olarak ifade edilmesi tipik olarak uygunsuzluğun sınırlarında yer alır. Kamusal olarak ifade edilmesinin koşulu, biri zararsız olan iki yoruma açık olacak şekilde, yeterince dolaylı ve çarpıtılmış olmasıdır. Örtmecede olduğu gibi itiraz söz konusu olduğunda bir geri çekilme yolu sağlayan –ne kadar tatsız görünürse görünsün–, bu zararsız anlamdır. Halk kültürünün bu muğlak, çokanlamlı öğeleri, hâkim olan tarafından teyit edilen kamusal senaryoya *doğrudan* bir muhalefet ilan etmemeleri koşuluyla, görece özerk bir söylemsel özgürlük alanının sınırlarını çizerler.

Popüler kültürün (elit kültüründen ayrı olarak) başlıca öğeleri, resmi yorumlarıyla çelişmese bile, potansiyel olarak o yorumların altını oyan anlamları cisimleştirebilir. Tâbi grupların kültürünün, gizli senaryonun belli kısımlarının, uygun bir şekilde örtülmüş olarak kamusal senaryoya gizli gizli sokulmasını yansıtması için en az üç neden vardır.

Halk kültürü ya da popüler kültür, toplumsal mevkisi farklı deneyimler ve değerler yaratan toplumsal bir sınıfın ya da tabakanın mülkü olduğu için, bu ortak niteliklerin o sınıf ya da tabakanın ritüellerinde, danslarında, oyunlarında, giyimlerinde, halk masallarında ve dinsel inançlarında ortaya çıkmasını beklemeliyiz. Max Weber, "ayrıcalıksızların" dinsel inançlarının, dünyadaki kaderlerine karşı örtük bir protestoyu yansıttığını fark eden tek toplumbi-

limci değildir. Hınçlarıyla beslenen sekter bir ruhla, dünyadaki kaderlerin ve payelerin nihai olarak tersine çevrilmesini ya da eşitlenmesini tahayyül etmeleri, dayanışmayı, eşitliği, karşılıklı yardımlaşmayı, dürüstlüğü, basitliği ve duygusal coşkuyu vurgulamaları muhtemeldir. Tâbi grubun kültürel ifadesinin farklılığı, büyük ölçüde, en azından bu alanda, kültürel seçim sürecinin görece demokratik olmasıyla yaratılır. Üyeleri vurgulamayı tercih ettikleri şarkıları, dansları, metinleri ve ritüelleri seçerler, onları kendi kullanımları için benimserler ve kuşkusuz hissettikleri ihtiyaçları karşılamak için yeni kültürel pratikler ve ürünler yaratırlar. Serflerin, kölelerin ve köylülerin folk kültürü içinde neyin hayatta kaldığı ve serpildiği, büyük ölçüde neyi kabul etmeye ve aktarmaya karar verdiklerine bağlıdır. Bu, kültürel pratikler alanının hâkim kültürden etkilenmediği anlamına gelmez; yalnızca örneğin üretim alanından daha az etkili bir şekilde gözetim altında tutulduğu anlamına gelir.

Tâbi grupların, uygun olmayan görüşleri kendi kültürel yaşamları aracılığıyla ifade etmenin yollarını bulmak istemelerinin ikinci nedeni, hemen her zaman aşağılayıcı olan resmi bir kültüre karşılık vermektir sadece. Aristokratın, derebeyinin, köle sahiplerinin ve yüksek kastların kültürü, her şeyden önce bu hâkim grupları, aşağıdaki köylüler, serfler, köleler ve paryalar kitlesinden ayırmak üzere tasarlanmıştır. Örneğin köylü toplumlarında, var olan kültürel hiyerarşi, köylülerin taklit etmek için gereken kültürel ve maddi kaynaklardan yoksun oldukları bir uygar insan davranış modeli benimsenir. Mesele ister kutsal metinleri bilme, ister doğru konuşma ve giyinme, ister sofra adabı, isterse ayrıntılı erginlik [initiation], evlilik ya da cenaze törenleri yapma, isterse beğeni kalıpları ve kültürel tüketim meselesi olsun, aslında köylülerden ulaşmalarının imkânsız olduğu bir standarda ibadet etmeleri istenir. Örneğin geleneksel Çin'de okuryazarlık önemli bir tabakalaşma aracıydı ve bir Sung ansiklopedistinin işaret ettiği gibi "ideogramları bilen insanlar[ın] akıllı ve değerli, ideogramları bilmeyenler[in] basit ve aptal"[49] olduğunu belirtiyordu. Hâkim grupların kültürel itibarı ve statüsü tipik olarak, tâbi gruplara yönelik sistematik iftira ve haka-

49. Jack Goody, *Literacy in Traditional Societies*, 24.

retlerle kurulduğu için, halk tabakasının bu varsayımları aynı coşkuyla paylaşmasının ihtimal dışı olması şaşırtıcı değildir.

Son olarak, tâbi grupların izinli kültürel normların altını oymalarına olanak sağlayan şey, kültürel ifadelerin çokdeğerli simgeciliği ve metaforları nedeniyle kılık değiştirmeye müsait olmalarıdır. Şifrelerin incelikli bir kullanımıyla, bir ritüele, bir giyim tarzına, bir şarkıya, bir öyküye, amaçlanan bir izleyici kitle için ulaşılabilir olan ve aktörlerin dışlamak istedikleri başka bir izleyici kitle için anlaşılmaz olan anlamlar gizli gizli sokulabilir. Dışlanan (bu durumda güçlü) izleyici kitle, gösterideki kışkırtıcı mesajı kavrayabilir; ama kışkırtma aynı zamanda tamamen masum bir anlama sahip olduğu iddia edilebilecek bir şekilde ortaya konduğu için tepki vermeyi güç bulabilir. Akıllı köle sahipleri, köle Hıristiyanlığında Hoseahua ve Musa'ya yönelik yoğun ilginin, onların İsrail kavminden olanları esaretten kurtarmış olma rolleriyle ilişkili olduğunu kuşkusuz anlıyorlardı. Ama onlar her şeyden önce Eski Ahit'in peygamberleri oldukları için, köleler –izinli– Hıristiyan inançlarının bir parçası olarak onlara saygı göstermeleri nedeniyle cezalandırılamazlardı.

İki kısa örnek, bu tür şifrelemenin nasıl gerçekleştiğinin anlaşılmasına yardımcı olabilir. Birincisi Japon köy büyüğü ve şehidi Sakura Sagoro'nun 1653'te idam edilmesinden on sekizinci yüzyıla kadar gelişen kültüyle ilgili.[50] Sakura ezilen köylüleri adına bir dilekçe sunduğu ve dilekçe vermek ölüm cezasını gerektiren bir suç olduğu için, Narita bölgesinin derebeyleri tarafından çarmıha gerilmişti. Muhtemelen kendi çıkarları uğruna şehit olduğu için, köylüler onun cesaretini (büyük bir coşkuyla) kutladılar ve Sakura "halkının mutluluğu için kendini feda eden dürüst adamın (*gimin*)" en ünlü örneği haline geldi. Sakura kültü, türbesi, ozanlar ve kuklacı trupları tarafından anlatılan öyküler, oyunlar ve Budist bir kurtarıcı olarak ruhuna ibadet edilmesi aracılığıyla, halk dayanışmasının ve direnişinin odak noktası haline geldi. Buraya kadar, kılık değiştirme, doğrudan politik direniş yerine bir kült biçimini alması dışında, asgari düzeyde görünüyor. Ancak, örneğin kamu tiyatrosunda, kül-

50. Nagita ve Scheiner, *Japanese Thought in the Tokugawa Period,* 39-62. Ayrıca bkz. Ann Walthall, "Narratives of Peasant Uprisings in Japan," *Journal of Asian Studies 43,* sayı 3 (Mayıs 1983), 571-87.

tün daha kamusal tezahürleri, iyiliksever hükümetin erdemlerini vurgulayan terimlerle çok dikkatli bir şekilde dile getiriliyordu. Köylüler toprak talep ettiklerinde, bunu derebeyinin vergilerini ödeyebilmek için talep ediyorlardı. Yeni ve örtük olarak kışkırtıcı olan durum, adaleti sağlamanın artık soyluların yüce gönüllülüğüne bırakılmak yerine köylü eylemine dayanmasıydı. Kült ve geliştirilmiş biçimleri, yukarıdan gelen dayatmalara kolektif direniş için bir köylü altkültürünün yaratılmasında ve korunmasında hayati bir rol oynadı.

Filipinlilerin Hıristiyan passion play* geleneğini, elit kültürüyle aralarındaki genel; ama gizlenen bir ayrılığı ifade etmek için kullanmaları, bu modelin başka bir çarpıcı örneğini oluşturur. Reynaldo Ileto'nun ustalıkla gösterdiği gibi Filipinlilerin sömürgecilerin dinine itaat etmelerini ve zalim bir kader karşısındaki teslimiyetlerini temsil ettiği düşünülebilecek kültürel bir biçim, oldukça farklı anlamlarla doluydu.[51] Kutsal Hafta sırasında tüm Tagalog toplumunda ortaya konan birçok çeşidi içinde, yerlilerin *pasyonu* İspanyolların ve onların yerel, İspanyollaşmış *illustrado* müttefiklerinin kültürel ortodoksluğunu büyük ölçüde olumsuzlamayı başarıyordu. Geleneksel otorite figürleri görmezden geliniyor ya da reddediliyordu, efendilere sadakatin yerini yatay dayanışma alıyor, en aşağıya yerleştirilenlerin (yoksullar, hizmetçiler, mağdurlar) en soylular oldukları gösteriliyordu, kurumsallaşmış kilise eleştiriliyor ve binyılcı umutlar dile getiriliyordu. Gösterilerin içerdiği tematik düşüncelerden ayrı olarak, oyunun fiili organizasyonu ve performansı da sıradan Filipinlileri birleştiren güçlü bir toplumsal bağ oluşturuyordu. Kuşkusuz bütün bunların aracı yukarıdan izin verilmiş bir kilise ritüeliydi; bu ritüeli yıkıcı anlamların iletilmesi için daha korunaklı bir toplumsal alan kılan şey de bu olguydu. Bunun passion play'in önceden düşünülmüş ve kinik bir manipülasyonu olduğu iddia edilmiyor; söz konusu olan, sıradan Filipinlilerin dinsel deneyimine yavaş yavaş onların duyarlılıklarını temsil eden bu folk ritüelinin –göreli bir güvenlik içinde göze alınabilecek sınırlar dahilinde– yavaş yavaş sızmasıdır. Ileto, *pasyon*'da örtük bir biçimde

* İsa'nın çarmıha gerilmesini canlandıran piyes. (ç.n.)

51. Bu tartışmanın malzemesi Ileto'dan alınmıştır: "Pasyon and Revolution," çeşitli yerlerde.

bulunan ideolojinin, özellikle on dokuzuncu yüzyılın sonunda İspanya'ya ve yerel despotlara karşı devrimle ilişkili halk hareketleri de dahil olmak üzere, çok sayıdaki şiddetli ayaklanmada militan kılıklar içinde ortaya çıktığını gösterir. Söz konusu olan, ikisi arasındaki basit bir yakınlık da değildir. Daha doğru bir şekilde, sıradan Filipinliler tarafından temellük edilen *pasyon*'un, halk ritüelinde –kılık değiştirmiş halde de olsa– cisimleşmesi sayesinde ortak bir tâbi olanlar ethosunun yaratılmasına yardımcı olduğu söylenebilir. Tagalog halkı gizli senaryonun toplumsal mekânlarıyla sınırlı olmak şöyle dursun, diğer tâbi gruplar gibi aykırı ve dirençli toplumsal görüşlerine, kamusal söylemde kaçamaklı bir varlık kazandırmaya devam etmişti.[52]

i. Popüler kılık değiştirme olarak sözlü kültür

Alt sınıfa özgü kültürel ifade tarzlarının büyük kısmı, tipik olarak yazılı değil; sözlü bir biçim almıştır. Sözlü gelenekler, iletim araçlarına bağlı olarak, onları kültürel direniş için ideal araçlar haline getiren bir tür inziva, denetim ve hatta anonimlik sağlarlar. Halk şarkılarının, halk masallarının, fıkralarının ve kuşkusuz Ana Kaz şiirlerinin ne kadar kışkırtıcı anlamlar taşıdığının değerlendirilmesi için, sözlü geleneklerin yapısını kısaca değerlendirmek gerekiyor.[53]

Konuşmanın, özellikle arkadaşlar ya da sırdaşlar arasındaki gayri resmi konuşmanın, sözdizimi, gramer ve anıştırmalarda, basılı yazılardan da, resmi konuşmadan çok daha fazla serbestliğe sahip olduğunun hepimiz farkındayız. Genellikle değerlendirilmeyen konu, modern, basılı malzemenin hâkim olduğu toplumların bile, kültürel tarihçiler tarafından çoğunlukla gözardı edilen büyük bir çağdaş sözlü geleneğe sahip olmalarıdır. Robert Graves'in açık seçik gözlemlediği gibi,

52. Ritüellerin, güçlü olanların kavrayamadığı, yeni, yıkıcı anlamlara nasıl uyarlanabileceğine ilişkin değerli bir açıklama için, Robert Weller'in Japon işgali sırasında Tayvan'da yapılan Aç Hayaletler Festivali'ne ilişkin analizine bakınız. "The Politics of Ritual Disguise: Repression and Response in Taiwanese Popular Religion."

53. Bkz. William S. Baring-Gould ve Cecil Baring-Gould, *The Annoted Mother Goose: Nursery Rhymes New and Old* (New York: C.W. Potter, 1962).

Geleceğin bir tarihçisi, bütün hayatını adadığı on dört ciltlik bir çalışmada 19. ve 20. yüzyılların toplumsal tabularını ele aldığı zaman, ülkedeki her erkeğin ve kadının çeşitli düzeylerde bildiği; ama asla yazıya geçmeyen ya da açık bir şekilde varlığı kabul edilmeyen çok büyük bir gizli müstehcen dilin ve müstehcen öykülerden ve şiirlerden oluşan dev bir sözlü edebiyatın olduğuna ilişkin teorileri, tarihçinin aydınlanmış çağında hayali bir nosyon olarak ele alınacaktır.[54]

Görece okur yazar ve toplumsal olarak bütünleşmiş, endüstriyel bir ülke hakkında bu kadarı söylenebilirse, şu anda bizi doğrudan ilgilendiren tâbi grupların sözlü kültürü ne kadar engin ve anlamlı olacaktır?

Sözlü kültür içinde mümkün olan anonimlik, söylenmek ve icra edilmek yoluyla ancak geçici biçimlerde var olmasından kaynaklanır. Dolayısıyla her canlandırma, tüm diğer canlandırmalardan farklı olmanın yanı sıra zamana, mekâna ve izleyici kitleye özeldir. Dedikodu ya da söylenti gibi halk şarkısı da dinleyicilerinin tercihine bağlı olarak benimsenir ve icra edilir ya da öğrenilir ve uzun vadede kökenleri tamamen kaybolur. Sonraki tercümelerin saptığı bir *asıl* versiyonunu elde etmek imkânsız hale gelir. Başka bir deyişle, sapkınlığın ölçülmesine yarayacak temel metin olmadığı için, halk kültüründe ortodoksluk ya da merkez yoktur. Bunun pratik sonucu, sürekli düzeltildiği, gözden geçirildiği, kısaltıldığı ya da gözardı edildiği için, halk kültürünün kolektif mülkiyetin anonimliğine ulaşmasıdır. Yaratıcılarının çokluğu koruyucu örtüsünü sağlar ve artık çıkarlara icracı ya da izleyici bulacak kadar hizmet etmediği zaman, sonsuza kadar yok olur.[55] Tek tek oyuncular ve besteciler, bir söylentiyi başlatan kişiler gibi, bu anonimliğin arkasına saklanabilirler. Bir Sırp halk şarkıları derleyicisi, "Herkes [yeni bir türküyü bestelemiş olma] sorumluluğu[nu] reddediyor, gerçek besteci bile türküyü başka birinden duyduğunu söylüyor" diye yakınıyordu.[56]

54. *Lars Porsena, or the Future of Swearing and Improper Language,* 55.
55. Okur-yazar bir sınıfın var olduğu toplumlarda kuşkusuz bir versiyon hayatta kalabilir ve biçim tekrar ele geçirilebilir. Sözlü bir metnin yazılı bir versiyonu bir kez derlendikten sonra (örneğin Homeros'un *Odysseia*'sı), tamamen farklı bir hayat kazanabilir.
56. Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe,* 115.

Aslında, yazılı iletişim, sözlü iletişimden daha anonimdir. Anonim bildiriler gizli bir şekilde hazırlanabilir, gizli ve imzasız bir şekilde dağıtılabilir, oysa sözlü iletişim (telefondan önce) –kendileri de kılık değiştirmemişlerse– birbirini tanıyan iki birey arasındadır. Ancak gizleme açısından bakıldığında, yazının dezavantajı, metin bir kez yazarının elinden çıktıktan sonra kullanımı ve yayılması üzerindeki denetimin yitirilmesidir.[57] Sözlü iletişimin (jestler, giysiler, danslar vb. dahil) avantajı, iletenin yayılma –izleyici kitle, mekân, koşullar, yorumlama– biçimi üzerinde denetime sahip olmasıdır. Bu durumda sözlü kültürün denetimi telafi edilemez bir biçimde merkezsizleşir. Örneğin belli bir halk masalı yeniden anlatılabilir ya da bilmezlikten gelinebilir, anlatılırsa anlatanın çıkarlarına, beğenilerine ve korkularına göre kısaltılabilir, genişletilebilir, değiştirilebilir ve tamamen farklı biçimlerde ya da lehçelerde dile getirilebilir. Bu nedenle, kişisel sohbet alanına girmek, en gayretli polis aygıtları için bile daha zordur. Söylenen sözün gözetime karşı görece bağışıklığı kısmen, düşük teknolojik düzeyinden kaynaklanır. Baskı ve kopyalama makineleri ele geçirilebilir, radyo vericilerinin yerleri belirlenebilir, daktilolara ve teyplere bile elkonulabilir, ama sahibi öldürülmeden insan sesi bastırılamaz.

Sözlü iletişimin en korunaklı biçimi iki kişi arasındaki sohbettir; bir karşılaşmadaki insan sayısı arttıkça (örneğin kamusal bir miting) güvenlik düzeyi düşer. O halde sözlü iletişim ancak küçük bir perakende işlemi olduğu zaman güvenlidir. İki önemli etken görünürdeki bu dezavantajı azaltır. Birincisi, bu açıklama, söylentilerle ilgili olarak gördüğümüz gibi kısa bir sürede binlerce kişiye ulaşabilen, seri halindeki anlatıların geometrik ilerlemesini dikkate almaz. İkinci etken, her sözlü gösterinin, karşısında açığa çıktığı otoritelerin gözetim düzeyine uygun olarak nüanslandırılabilir, gizlenebilir, kaçamaklı hale getirilebilir ve üzeri örtülebilir olmasıdır. Bu anlamda, kışkırtıcı olabilecek bir halk türküsü, yüzlerce şekilde

57. Sözlü iletişimin gizliliği kuşkusuz elit çıkarlarına da hizmet edebilir: Centilmenlik anlaşmaları, inkâr edilebilen sözlü talimatlar vb. Max Weber, Brahma rahiplerinin kutsal bilgilerinin yüzyıllar boyunca sözlü olarak aktarıldığını ve altsınıfların özel bilgi tekelini kırmaları korkusuyla bu bilgilerin yazılmasının yasaklandığını belirtiyor. Weber, *The Sociology of Religion,* 67. Sözlü iletişimin "inkâr edilebilirliği" kuşkusuz, "yazılı olarak verme" biçimindeki çağdaş vecizenin arkasındaki nedendir.

söylenebilir: Düşman izleyiciler karşısında görünüşte zararsız olabileceği gibi dost ve güvenilir bir izleyici kitlesinin karşısında açık bir şekilde fitneci olabilir. Daha önce daha kışkırtıcı yorumlara sır ortağı olanlar, zararsız versiyonunun gizli anlamını değerlendireceklerdir. Dolayısıyla sözlü kültürün kaçamaklı anlamları göreceli bir güvenlik içinde taşımasına olanak sağlayan özelliği, tekilliği ve esnekliğidir.

ii. Halk masalları, düzenbaz

Tâbi grupların örtülü kültürel direnişini, düzenbazlarla ilgili masallar kadar iyi örnekleyen bir şey yoktur. Hayvan ya da insan biçiminde, efsanevi bir düzenbaz figürü olmayan bir köylü, köle ya da serf toplumu bulmanın zor olacağını düşünüyorum. Tipik olarak, düzenbaz, kuvvetiyle değil zekâsı ve kurnazlığıyla, kendisini yenmeye –ya da yemeye– çalışan güvenilmez bir düşmanlar ortamında kendisine başarıyla yol açar. Düzenbaz, düşmanlarından daha küçük ve daha zayıf olduğu için, ilkesel olarak herhangi bir doğrudan karşılaşmada başarı kazanamayacak durumdadır. Ancak düşmanlarının alışkanlıklarını öğrenerek, onları aldatarak, onların açgözlülüklerinden, büyüklüklerinden, ahmaklıklarından ya da aceleciliklerinden yararlanarak, onların pençelerinden kaçabilir ve zaferler kazanabilir. Zaman zaman aptal ve düzenbaz figürleri birleşir ve mazlumun kurnazlığı aptalı oynamaktan ya da düşmanı yanlış yola götürecek sözcükleri akıllıca kullanmaktan ibaret olabilir.[58]

Düzenbaz kahramanın ve kullandığı hilelerin yapısal konumunun, tâbi grupların varoluş ikilemine belirgin bir şekilde benzediğini fark etmek için, ince bir analiz yapmaya gerek yoktur. Düzenbaz kahramanın parolası Güney Carolina'daki yaygın bir köle deyişinde dile getirilir: "Beyazların planları vardır, siyahların hileleri vardır ve beyazların bir plan kurduğu her yerde, siyahlar iki hile ya-

58. En basit cümleleri ayrıntılı, kaçamaklı biçimlere büründürme yeteneği nedeniyle hayranlık duyulan, Orta Sulawesi düzenbazı *Pantenggel* hakkında bir açıklama için bkz. Jane Mannig Atkinson, "Wrapped Words: Poetry and Politics among the Wana of Central Sulawesi, Indonesia," *Dangerous Words* içinde, der. Brenneis ve Myers.

parlar."[59] Bir masal türü olarak (örneğin Malaya dünyasında fare-geyik Sang Kanchil öyküleri, Kuzeydoğu Tayland'daki Siang Miang masalları, Batı Afrika'daki örümcek öyküleri, Batı Avrupa'da Till Eulenspiegel masalları) düzenbaz öyküleri büyük miktarda şiddet ve saldırganlık da içerirler. Bu türden fantezi saldırganlığın son derece cezalandırıcı durumlarla, özellikle saldırgan halk masallarının açık saldırganlığı bastıran toplumlarla ilişkili olduğunu gösteren bazı kanıtlar vardır.[60] Psikolojik yansıtma ve yer değiştirme teorileri üzerinde ısrar etmeden, normal olarak hâkim olan düşmanını bu tür masallarda aklıyla yenen mazlumun, avantajını fiziksel öç almak için kullanmasının muhtemel olduğunu görmek yeterlidir.

Kuzey Amerika kölelerinin Tavşan Kardeş masalları, birçok çeşidi derlenmiş olan sözlü düzenbaz masalları geleneğinin en tanınmış örnekleri arasında yer alır. Doğal olarak, derlenen her versiyon –tempo ve vurgu nüansları olmaksızın– tek bir gösteriyi temsil eder ve köle sahipleri ya da dışarıdan gelen halk bilimcileri tarafından kopya edilen bu versiyonların, en steril ya da ihtiyatlı anlatıları temsil etmesi çok mümkündür. Genç bir adam olarak Buda'yı anlatan Hint *jakata* masallarının yanı sıra Batı Afrika sözlü geleneğinin de muhtemel bir soy çizgisini düşündürebileceği benzer öykülerin varlığına karşın, masalların kökenleri, beklenebileceği gibi belirsizdir. Tavşan Kardeş genellikle, sınırsız ikiyüzlülüğü, kurnazlığı ve çevikliğiyle yenilgiye uğrattığı Tilki Kardeş ya da Kurt Kardeş'le karşı karşıya getirilir. Genellikle kahramanlıkları, bu masalları geliştiren kölelerin hayatta kalma stratejilerini taklit eder. "Anlamlı bir şekilde, düzenbazın en büyük zevklerinden biri, güçlü düşmanlarından çaldığı yemekleri yemekti."[61]

Tavşanın zafere giden yolu tamamen pürüzsüz değildir, ama başarısızlıkları genellikle ihtiyatsızlığa (örneğin zenci çocuk öykülerinde) ya da güçlünün içtenliğine güvenmesine bağlanır. Zafere ulaşıldığında, genellikle bunun tadı bazı ayrıntılarda çıkarılır. Tav-

59. Aktaran Levin, *Black Culture and Black Consciousness,* 81.
60. G.O. Wright, "Projection and Displacement: A Cross-cultural Study of Folktale Aggression,"dan aktaran Berkowitz, *Aggression,* 121-23.
61. Alex Lichtenstein, "That Disposition to Theft with which they have been Branded: Moral Economy, Slave Management, and the Law," 418.

şan Kurt'u öldürmekle kalmaz, "onun üzerine çıkar, onu aşağılar, onu köleleştirir, karısını çalar ve aslında onun yerini alır."[62]

Tavşan Kardeş masallarının sağladığı korunma yolları saymakla tükenmez. Hikâyeyi anlatan, hazırlanmasında hiçbir sorumluluğa sahip olmadığı bir öyküyü aktardığını ileri sürebilir; bu şekilde kulak misafiri olduğunu iddia ettiği bir şaka ile arasına bir mesafe koyabilir. Bu durumda öykü, açıkça görüldüğü gibi; insan toplumuyla hiçbir ilgisi olmayan, hayvanlar hakkındaki bir öykü, hayali bir öyküdür. Bir Tavşan Kardeş masalını anlatan kişi, bir sürü öykü arasından seçim yapabilir ve herhangi bir masalı koşullara uygun bir şekilde düzenleyebilir.

Ancak bu görece üzeri örtülü bağlamda, köle bir taraftan anlatıyı görünüşte zararsız bir bağlama sokarken, bir taraftan da güçlü düşmanını altetmeyi, onunla alay etmeyi, ona eziyet etmeyi ve onu yok etmeyi başaran kahramanla özdeşleşebilir. Bu masalların, öğretici, uyarıcı bir yönünün de olduğunu söylemeye bile gerek yok. Tavşan Kardeş'le özdeşleşen köle çocuk, başka yollarla öğrendiği gibi güvenlik ve başarının, öfkeyi zaptedip başarı şansının daha büyük olduğu hile ve kurnazlık biçimlerine kanalize etmeye bağlı olduğunu öğrenir. Masallar, öğrettikleri şeyi bir gurur ve memnuniyet kaynağı olarak da kutlarlar. Kutlanan şey, İngilizce *cunning* [kurnazlık] terimiyle tam olarak kavranamamaktadır.[63]

Kurnazlık ve zekânın yüceltilmesi hiç de salt Tavşan Kardcş masallarına özgü bir şey değildir. Hep güçlü olana karşı belli bir nefreti pekiştiren ve mazlumun sebatını ve çevikliğini yücelten atasözleri ve şarkılar bir yana, Uzun John (ya da Yaşlı John) masalla-

62. Levine, *Black Culture and Black Consciousness,* 111-16.
63. Detienne ve Vernant'ın uzun uzun açıkladığı gibi eski Yunanlılar, *mêtis* adını verdikleri ve "kavrama yeteneği, bilgelik, basiret, zekâ inceliği, yalancılık, beceriklilik, uyanıklık, oportünizm, yıllar boyunca edinilen çeşitli beceriler ve deneyimi birleştiren" bu niteliğe çok hayrandılar. "Geçici, değişen, şaşırtıcı ve muğlak durumlarda, kesin ölçüme, doğru hesaplamaya ya da katı mantığa izin vermeyen durumlarda başvurulan bir kavramdır bu." Marcel Detienne ve Jean-Pierre Vernant, *Cunning Intelligence in Greek Culture and Society,* İng. çev. Janet Lloyd, 3-4; ayrıca bkz. s. 44. Düşmanları altetmek için başarıyla kullanıldığı bilinen binlerce zekice Arap hilesinin on üçüncü yüzyıla ait bir derlemesi için bkz. René B. Khawam, İng. çev., *The Subtle Ruse: The Book of Arabic Wisdom and Guile.*

rında[64] ve Kır Kurdu masallarında da bu yüceltim bulunabilir.

Tavşan Kardeş masalları gibi sözlü gelenekleri, köleler arasındaki bir iletişim biçimi olarak ele almak ve sonra, direniş ruhunun toplumsallaşmasında oynadıkları rolleri tartmak âdettendir. Bu yaklaşımın gözardı ettiği şey, Tavşan Kardeş öykülerinin kamusallığıdır. Bunlar sadece sahne arkasındaki köle mahallerinde anlatılmıyorlardı. Bu tür masalların kamusal senaryonun bir parçası olarak tuttukları yer, bir dizi yorumu akla getirmektedir. Her tâbi grubun, güvenlik nedeniyle metaforlar ve anıştırmalar kullanmak zorunda olan bir ifade biçimiyle de olsa, gizli senaryoda olan şeyleri kamusal olarak ifade etme yönünde çok büyük bir istek ve arzu duyduğunu düşündürür. Gizli senaryo, kamusal hürmet ve itaat senaryosuna bir yanıt olarak güvenli bir şekilde göze alınabilecek şeylerin sınırlarını zorlar ve sınar âdeta. O halde analitik olarak, gizli senaryoda olduğu kadar kamusal senaryoda da hâkim olanla yapılan bir diyalog ayırt edilebilir. Diyaloğu gizli senaryodan okumak, elit vaazlara verilen az çok *doğrudan* bir yanıtı, etkisi azalmadan okumaktır. Kuşkusuz, doğrudanlık ancak sahne arkasında, iktidar yüklü alanın dışında olduğu için mümkündür. Gizli senaryo kılık değiştirmek ve daha ihtiyatlı bir şekilde konuşmak zorunda kaldığı için, diyaloğu tâbi grupların kamusal sözlü geleneklerinden okumak, daha nüanslı ve edebi bir okumayı gerektirir. Bir yandan tehlikeyi savuştururken diğer yandan gizli senaryonun retorik gücünü mümkün olduğu kadar korumaya cesaret ettiği zaman diyalog çok başarılıdır; ve en çok o zaman değerli olduğu düşünülebilir.

O halde kölelerin efendileriyle diyalogları üç düzeyde ilerler. İlk olarak, savaş öncesinde Güney ABD'deki köleler için hazırlanmış bir din kitabından yapılan şu alıntının gösterebileceği resmi kamu kültürü vardır:

S. Köleler efendilerine boyun eğmekle yükümlü değiller mi?
Y. Evet, Kutsal Kitap kölelere efendilerine itaat etmelerini ve her konuda onları memnun etmelerini öğütler....
S. Efendi mantıksız davranırsa, köle itaatsizlik edebilir mi?
Y. Hayır, Kutsal Kitap der ki, "Köleler, yalnızca iyi ve kibar oldukla-

64. Hurston, "High John de Conquer," 541-48.

rında değil, kaprisli olduklarında da efendilerine itaat etmelidirler...."
S. Köleler haksız yere eziyet çekerlerse, ne yapmalılar?
Y. Sabırla tahammül etmeliler.[65]

Bu düzeyde, otoriteler tarafından izlenen bir tâbiyet ritüelinin ortasında, kölelerin –bunu pek de coşkuyla yapmadıklarını küçük jestlerle gösterebildikleri halde– kendilerinden beklenen gösteriyi uygulamaktan başka pek az seçenekleri vardı. Öte yandan, sahne arkasında emirle yerine getirdikleri gösteriyi doğrudan inkâr edebilirlerdi. Kuzey'e gelen kölelerin anlattıkları öyküleri incelersek, sahne arkasındaki bu inkârın kanıtlarını bulabiliriz. İki olası yanıt şunlar olabilir: "Ama ben onu [aşırmayı] o zaman hırsızlık olarak görmüyordum; şimdi de öyle görmüyorum. Bir kölenin ahlâki olarak, ihtiyaç duyduğu her şeyi yemeye, içmeye ve giymeye hakkı olduğuna inanıyorum.... çünkü bunlar benim kendi emeğimin ürünleri."[66] Ya da kölelerin gerçek dinsel inançlarında, tevazudan çok doğrudan bir intikam çığlığı görülebilir: "Sırtı parçalanmış ve kanayan birinin dizlerinin üstünde ayağa kalktığında yalnızca bir uysallık ve affedicilik ruhu beslediğini hayal edenler yanılıyorlar. Efendinin merhamet için yalvaracağı gün, korkunç intikam günü –duası işitilirse– gelecek."[67] Bunların yazıya dökülmüş ve beyaz Kuzeylilerden oluşan bir izleyici kitle önünde ifade edilmiş olmasının getirdiği resmiyeti dikkate alırsak, bu yanıtların köle mahallelerinde dile getirilmiş olabilecek süslenmemiş sözlü versiyonlarını tahayyül edebiliriz.

Tavşan Kardeş öykülerinin temsil ettiği şeyin, yukarıda alıntılanan doğrudan yanıtların hafifletilmiş, dolaylı versiyonu olduğuna inanıyorum. Aynı şey genel olarak tâbi grupların sözlü kültürü için de büyük ölçüde geçerlidir.[68] Bu yanıtın büründüğü ağır giysinin, verdiği zevki tamamen ortadan kaldıracağı düşünülebilir. Gizli senaryonun alenen ilan edilmesinden kuşkusuz daha az tatmin edici olduğu halde, sahne arkasının asla boy ölçüşemeyeceği bir şeye

65. Osofsky, *Puttin' on Ole Massa,* 32-33.
66. Willim Wells Brown'un anlatısından, *a.g.y.*, 166.
67. Solomon Northrup'un anlatısından, *a.g.y.*, 363.
68. Burke on beşinci yüzyıl Katolik İndekslerinin, başta *Till Eulenspiegel* ve *Reynard the Fox* gelmek üzere bazı baladların ve broşürlerin yayımını yasakladığını belirtiyor. *Popular Culture in Early Modern Europe*, 220.

ulaşır. Muhalefetin özerk kültürel ifadesi için geçici de olsa kamusal bir alan yaratır. Kılık değiştirse bile, en azından gizli değildir; iktidarın yüzüne karşı ifade edilir.[69] Bu, tahakküm altında sözün hiç de küçük olmayan bir kazanımıdır.[70]

iii. Simgesel tersine çevirme, altüst olmuş dünya afişleri

Kölelerin Tavşan Kardeş öyküleri gibi sözlü gelenekleri, kamusal olarak dile getirilmelerine izin verecek kadar üstü kapalı ve zararsızsa, "altüst olmuş dünya" çizimlerinden ve afişlerinden oluşan pan-Avrupa geleneğinin daha gözüpek olduğu düşünülebilir. Özellikle on altıncı yüzyılda matbaanın bulunuşu bu afişleri altsınıfların da tüketimine açtıktan sonra, tüm Avrupa'da son derece popüler

69. Bu bağlamda, Lila Abu-Lughod'un, resmi, eril namus değerlerinin kılık değiştirmiş karşıtı olarak Bedevi kadınların şiirine ilişkin çarpıcı analizine bakın. Abu-Lughod'un belirttiği gibi, "Şiir, tespitlerini formül, uzlaşım ve geleneğin örtüleriyle gizler, böylelikle onları benlik hakkındaki resmi kültürel ideallere karşı gelen mesajları taşıma görevine uygun hale getirir." "İşaret edildiği gibi ghinnawa (şiir) son derece formülsel ve üsluplu bir sözel türdür." "Formül, içeriği gayri şahsi ya da bireysellik dışı hale getirerek, yanlış izleyicilere ifşa edildiğinde, 'yalnızca bir şarkı' olduğunu ileri sürerek, insanların kendilerini hissettikleri duygulardan ayırmalarına olanak sağlar." *Veiled Sentiments,* 239.

70. Tâbi olanların direnişi ifade edebildikleri en etkili ve yaygın olarak kullanılan yollardan biri, direnişi daha genel bir simgesel uyum bağlamına yerleştirmeleridir. Bu model, doğrudan daha önceki, hegemonyanın kullanım değeri tartışmasına bağlıdır, ama burada bir kılık değiştirme biçimi olarak kısa bir yorumu hak ediyor. Dikkat çekmek istediğim model, Arjantinli annelerin askeri rejimin çocuklarının kayboluşunu açıklamasını talep ederek Buenos Aires'de Plaza de Mayo'daki haftalık protestolarında çok açıktı. Burada aslında binlerce muhalifin, yargılanmadan katledilmelerinden sorumlu olan baskıcı bir rejime karşı açık bir meydan okuma edimi söz konusuydu. Bununla birlikte protestolar devam etti ve temel bir rejim karşıtı ritüele dönüştü. Rejimden gelebilecek şiddet eylemlerine karşı *göreli* bağışıklıklarının, tam da sağcı rejimin sürekli olarak bağlı olduğunu beyan ettiği din, aile, ahlâk ve erkeklik değerlerine yaptıkları yapısal göndermelerden kaynaklandığına inanıyorum. Her şeyden önce anne ya da bakire kız evlat olma rolleriyle kadınlara örtük olarak saygı duyan kamusal bir ideolojide, bu kadınlar çocuklarının adına anne olarak gösteri yapıyorlardı. Bundan çıkarak hareket eden ve herhangi başka bir saikleri olduğunu inkâr eden kadınlara açık bir saldırı, rejimin kamusal itibarı açısından oldukça uygunsuz olacaktı. Herhangi bir hâkim ideoloji gibi bu ideoloji de yalnızca bazı etkinlik biçimlerini gayri meşru diye dışlamakla kalmamış, aynı zamanda istemeyerek de olsa, *desaparecidos*'un [kaybolanların-ç.n.] anneleri tarafından kullanılan küçük bir fırsat yaratmıştır. Bu kadınlar meydan okumalarını hegemonik bir kisveye büründürerek rejime başka açılardan karşı çıkabildiler.

olan bu broşürler, tüm normal ilişkilerin ve hiyerarşilerin tersine döndüğü altüst olmuş bir dünyayı tasvir ediyorlardı. Fareler kedileri yiyor, çocuklar anababalarını dövüyor, yabani tavşan avcıyı tuzağa düşürüyor, araba atı çekiyor, balıkçı balık tarafından sudan çıkarılıyor, kadın kocasına dayak atıyor, öküz kasabı kesiyor, yoksul adam zengin adama sadaka veriyor, kaz aşçıyı tencereye koyuyor, kral yaya olarak at üstündeki bir köylüyü çekiyor, balıklar havada uçuyordu. Seyyar kitap satıcılarının çantalarındaki standart malzemeler olan bu broşürlerin her biri genellikle alışılmış bir hiyerarşi ve/ya da yırtıcılık ilişkisini tersine çeviriyordu.[71] Tavşan Kardeş masallarında olduğu gibi mazlum öç alıyordu.

Tersine dönmüş dünya broşürlerinin nasıl yorumlanması gerektiği sorusuna geçmeden önce, bunların tek başlarına durmadıklarını, tersine dönme imgeleriyle dolup taşan popüler bir kültür içinde yuvalandıklarını vurgulamam gerekir. Bu tür temalar, hicivli şarkılarda, altsınıftan soytarı ile yorumcunun (örneğin Falstaff), efendiyle giysileri ve rolleri değişebildikleri popüler tiyatroda, zengin karnaval (bir tersine dönüş ritüeli) geleneklerinde ve yaygın binyılcı beklentilerde bulunabilir. Popüler kültürün simgesel zenginliği o düzeydeydi ki tek bir simge neredeyse tüm bir dünya görüşünü temsil edebilirdi. Bu nedenle Le Roy Ladurie çeşitli karnaval simgelerinden herhangi birinin –yeşil dal, tırmık, soğan ya da İsviçre borusu– yiyecek, mülkiyet, statü, zenginlik ya da otorite tesviyesini temsil ettiğinin anlaşıldığını belirtiyor.[72] Halk tabakasından biri ile bir soylu arasındaki ayrımı örtük bir şekilde sorgulayan halk deyişleri popüler ve son derece yaygındı. Genellikle John Ball ve 1381 Köylü İsyanı'yla ilişkilendirilen kışkırtıcı beyit "Adem toprağı kazıyordu, Havva ip eğirirken,/Centilmen ne yapıyordu?" hemen hemen aynı şekilde başka Germen dillerinde (örneğin Almanca, Felemenkçe, İsveççe) ve biraz değiştirilmiş bir şekilde Slav

71. Buradaki tartışmam büyük ölçüde David Kunzle'ın analizinden alınmıştır, "World Upside Down." Hemen hemen aynı dönemde toplumsal cinsiyet rollerinin tersine çevrilmesine ilişkin olağanüstü bir açıklama için bkz. Natalie Zemon Davis, "Women on Top: Symbolic Sexual Inversion and Political Disorder in Early Modern Europe," *The Reversible World: Symbolic Inversion in Art and Society,* der. Barbara A. Babcock, 129-92.
72. *Carnival in Romans,* 77.

dillerinde ve Latince kökenli dillerde de bulunabilir.[73]

Kuşkusuz tersine dönmüş dünya geleneğinin hiçbir politik önemi olmadığı ileri sürülebilir. Şakacı bir imgelemin bir hilesi – basit bir *jeu d'esprit*– olarak bundan daha fazla bir anlam ifade etmeyebilir. Daha yaygın olarak, bu gelenek işlevselci açıdan, karnaval gibi, aksi halde var olan toplumsal düzen açısından tehlikeli hale gelebilecek toplumsal gerilimleri zararsız bir şekilde akıtarak boşaltan bir emniyet supabı ya da kanal olarak görülmektedir.* Bu tezin biraz daha uğursuz bir versiyonu, altüst olmuş bir dünyayı tasvir eden basılı malzemelerin ve diğer tersine dönüş ritüellerinin, hâkim olanların bir komplosu olduğunu, gerçeğin simgesel bir ikâmesi olarak fiilen onlar tarafından tasarlandığını ileri sürmektedir. Bu türden işlevselci tezler, özellikle (gizli kalmaları için her türlü nedenin bulunduğu) komplolara dayandıkları zaman, doğrudan reddedilemezler. Bence yapılabilecek tek şey, böyle bir perspektifin ne kadar mantıksız olduğunu ve ikinci dereceden delillerin tam ters yöne işaret ettiğini göstermektir.

Kuşkusuz, altüst olmuş bir dünyanın, ayna imgesini oluşturduğu, ayakları üstünde duran bir dünyadan yola çıkmadan tasavvur edilmesi imkânsızdır. Aynı şey, tanım gereği her kültürel olumsuzlama için doğrudur; hippinin yaşam tarzı ancak orta sınıf uyumluluğunun karşısında görüldüğünde bir protestoyu temsil eder; kişinin ateizmini ilan etmesi ancak müminlerle dolu bir dünyada anlam ifade eder. Ancak bu türden tersine çevirmeler, başka bir şey elde edemeseler bile, önemli bir yaratıcı işlev görürler. En azından düşünce düzeyinde, düzen ve hiyerarşinin normal kategorilerinin tamamen kaçınılmaz olma düzeyinin altına düştükleri yaratıcı bir soluklanma alanı oluştururlar. Hâkim grupların kendi çıkarlarına olan toplumsal ayrımları tamamen somutlaştırmayan ya da doğallaştırmayan herhangi bir şeyi neden teşvik etmek isteyecekleri açık değildir. Ve bunun düzeni garanti altına almak için vermek zorunda oldukları kültürel bir ödün olduğu iddia edilirse, bu tür tersine çevirmeler bahşedilen bir şeyden çok, aşağıdan ısrarla istenen bir şeydir demek olur bu. Herhangi bir toplumsal sınıflamayı yaratıcı bir şekilde manipüle ettiğimizde –içi dışa ve üstü alta çevirerek– bunun bir dereceye kadar keyfi bir insan yaratımı oldu-

---

73. Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*, 53-54.

ğu bize şiddetle hatırlatılır.

Otoriteler, altüst olmuş dünya broşürlerinin üretimini ve dağıtımını teşvik etmek şöyle dursun, dolaşımlarını sınırlayabilmek için ellerinden geleni yaptılar. "Farelerin kediye karşı savaşı" denilen popüler bir broşür dizisinin, özellikle yıkıcı bir tersine çevirme olduğu düşünülüyordu. 1797'de Fransız devrimci askerleri tarafından yeni işgal edilmiş Hollanda'da, otoriteler bu tür broşürlerin hem yayımcısına hem de stoklarına el koydular. Büyük Petro döneminde, Rus sansürcüleri broşürlerde, kedinin çarlarına benzememesini sağlayacak bazı değişiklikler yapılması konusunda ısrar ettiler. 1842'de çarın görevlileri, kasabı kesen bir öküzü tasvir eden çok büyük bir afişin bilinen bütün kopyalarına el koydular.[74] Protestoyu önlemekle görevli olanlara açık görünen kışkırtıcı anlamının, genel kamunun da gözünden kaçmadığını düşünmemiz gerekir. Potansiyel olarak yıkıcı olan popüler kültürü kısıtlamakla yetinmeyen otoritelerin altsınıflar için uygun olduğunu düşündükleri popüler kültürü üretmeleri ve yaymaları az rastlanan bir durum değildir. Kölelerin din kitaplarını anımsatan atasözleri kitapları dağıttılar. Bu kitapların, "Açlığın maliyeti düşüktür, öfkeninki yüksek," "Yoksulluk birçok (her) açıdan iyidir," "Çok fazla adalet adaletsizliktir," "Herkes rütbesine göre davranmalıdır," türünden sözler içerdikleri dikkate alındığında, daha yüksek statüden olanlar arasında daha gönüllü bir izleyici kitlesi bulmaları şaşırtıcı değildir.[75] Tehditkâr bir kültüre yanıt vermek için elde hazır bir şey olmadığında, duruma uygun iftiracı beyitler ısmarlanabilir. Önceki bölümde anlatıldığı gibi Würzburg Piskoposu on beşinci yüzyıl Almanyası'nda "Niklashausen Trampetçisi"nin ruhban sınıfına karşı çağrısını böyle baltalamaya girişmiştir. Ve William Tell'in sapkınlıklarına karşı kültürel saldırılarında, köylüye bir hayvan yüzü veren ve ahlâki kötülüğünü tasvir eden tahta basma resimler hazırladılar. Bu kısa örneklerin ortaya koyduğu şey, altüst olmuş dünya imgeleminin elitler tarafından kültürel bir anestezi biçimi olarak onaylanmayıp bastırma ve karşı saldırıların hedefi haline getirildiğidir.

Ancak, açık bir toplumsal bağlamı olmayan ya da doğanın fiziksel yasalarını gerçekten ihlal eden tersine çevirmelerde örtük

74. Kunzle, "World Upside Down," 78.
75. *A.g.y.*, 74.

olan toplumsal eleştiri karışımından ne anlam çıkarmalıyız? Şu türden broşürlerin yıkıcı anlamını görmek için yorumlayıcı bir inanç sıçraması yapmaya gerek yoktur: Masada oturan bir köylüye servis yapan bir derebeyi; terini ve kanını zengine veren yoksul adam; İsa dikenlerden yapılma bir taç takarken, yanında altından üç katlı papalık tacı takan papa; toprağı kazan ya da çapalayan derebeyinin başında duran bir köylü. Ancak bu imgelem tipik bir şekilde iki farklı basılı malzemeyle birleşiyordu. Birincisi, diyelim iki kazın bir insanı ateş üzerindeki bir şişte çevirdikleri resimler. Burada, resim normal olarak kimin kimi kebap yaptığını ve yediğini tersine çevirmekle birlikte, anlam açık değildir. Ambardan ve tarımsal yaşamdan insan ilişkilerini betimlemek için yapılan analojilerin yaygın kullanımı –bugün olduğundan daha yaygın– basılı malzemenin normal olarak düşünülebilecek olandan daha kışkırtıcı bir yorumuna yol açar. Winstanley, İngiliz İç Savaşı'nda mülkiyet yasası ile yoksullar arasındaki ilişkiyi tasvir etmek istediğinde, bunu tanıdık terimlerle dramatize etmişti: "Yasa tilkidir, yoksul adam kazdır; yasa onun tüylerini yolar ve onunla beslenir."[76] Bir adamı kebap yapan kazların kışkırtıcı bir yorumu kuşkusuz inkâr edilebilir: İki anlamlı terimlerle dile getirilmesinin nedeni budur. O sırada dolaşımda olan şifreler ve imgelem dikkate alındığında, yıkıcı bir yorum da mümkündür.

Havada uçan balıklar ve suyun altındaki kuşlar gibi sahneleri tasvir eden basılı malzemeler biraz farklı bir sorun yaratırlar. Bir düzeyde bir tersine çevirmeler dizisini tamamlarlar ya da genişletirler. Başka bir düzeyde, amaçlarının en az havada uçan balık kadar mantıksız olduklarını ima ederek, tüm tersine çevirmelerle alay etmek olduğu ileri sürülebilir. Bu yorumda, altüst olmuş dünyaya ilişkin broşürlerin toplam etkisi, simgesel olarak toplumsal hiyerarşinin herhangi bir tersine çevrilişini bertaraf etmek olacaktır. Burada, kılık değiştirme öğesinin hayati bir rol oynadığına inanıyorum. Altüst olmuş dünyaya ilişkin basılı malzemeler, *kamusal* popüler kültür ürünleri olarak yaratıcılarının anonimliğiyle, anlamlarının muğlaklığıyla ve görünüşte zararsız malzemenin eklenmesiyle kılık değiştirir. Bu koşullarda, toplumsal hiyerarşinin tersine

---

76. Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*, 160.

çevrilmesine yönelik arzu, ancak Janus yüzlü olması koşuluyla kamusal hale gelir. Bu tür popüler kültürün en araştırmacı yorumcusu olan David Kunzle'nin vardığı sonuç şudur:

> Altüst olmuş dünyanın temel muğlaklığı, koşullara bağlı olarak, mevcut ya da geleneksel toplumsal düzenden memnun olanların temayı bu düzeni değiştirme düşüncesiyle alay etme olarak görmelerine; bu düzenden memnun olmayanlarınsa bunu düzenin mevcut yozlaşmış durumuyla alay eden bir tema olarak görmelerine izin vermesidir.
>
> ...
>
> Gerçekten imkânsız olan, hayvanlarla ilgili "tamamen şakacı" fanteziler... son derece imkânsız insani tersine çevirmelerde gömülü olan bastırılmış ya da bilinçdışına itilmiş, tehlikeli, kinci, anarşik, "çocukça" arzular için *bir maskeleme mekanizması olarak işlerler.*[77]

Kunzle'nin yorumu, sapkın mesajların o zamanlar nasıl başarıyla şifrelenebildiğine ilişkin başka yorumlarla da çakışmaktadır. On altıncı yüzyılda başrahip Fioreli Joachim'in, birçok binyılcı harekette rol oynayacak potansiyel olarak tahrik edici kehanetleri, bir ölçüde de muğlak anlamlı resimlerle yayılmıştı. Boş bir taht, münzevi-papa Celestine'in onaylanması ya da tinsel bir devrimin başlangıcı olarak alınabilir; papalık tacını, insan yüzüne sahip taçlı ya da boynuzlu bir hayvanın üzerinde tutan papa tasviri, Tanrı'nın kuzusu, dünyevi bir hükümdar ya da anti-İsa olarak alınabilir. Ancak Marjorie Reeves'e göre tarihsel bağlamda ele alındıklarında, "kehanetlerin esas hedefi açıktır. Bu Joachite'ler, bu simgeler aracılığıyla çağdaş papalık hakkında *örtülü;* ama keskin bir yorumda bulunabiliyorlar ve sonra Joachite beklentiyi açıklıyorlardı."[78] Kehanetlerin böyle kamusal bir biçimde yayılmalarına olanak sağlayan özellikleri örtülü olmaları olduğu için, Reeves "keskin *çünkü* örtülü" yazsaydı belki daha doğru olurdu.[79]

---

77. "World Upside Down," 82, 89, vurgular bana ait.
78. Reeves, "Some Popular Prophesies from the 14th to 17th Centuries," *Popular Belief and Practice: Papers Read at the 9th Summer Meeting and 10th Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society* içinde, der. G.J. Cuming ve Derek Baker, 107-34.
79. Altüst olmuş dünya geleneğinin Japon karşılığı da var. Nagita ve Scheiner şöyle yazıyorlar: "Örneğin Edo'da, *yonaoshi* [Budist yeni dünya –binyılcı bir görüş] ruhu ve zenginlere karşı düşmanlık, *namazu* (yayınbalığı) ile ilişkilendiri-

Altüst olmuş dünya broşürleri zararsız ya da uyutucu olsalardı, gerçek isyanlarda ve isyancıların imgeleminde ve eylemlerinde bu kadar belirgin bir şekilde göze çarpmazlardı. Reformasyon sırasında ve onu izleyen Köylü Savaşı'nda, basılı malzemeler devrimci ruhun yayılmasında yadsınmaz bir rol oynadılar. Çatışma açık ve şiddetli bir hal aldıkça, imgelem daha doğrudan bir hale geldi: Lutherci bir karikatür papalık tacına sıçan bir köylüyü gösteriyordu. Thomas Münzer önderliğindeki köylü devrimcilerle ilişkili basılı malzemeler, "bilgili teologlarla tartışan, kutsal kitabı rahiplere zorla dinleten ve tiranın şatosunu yıkan köylüleri"[80] resmediyordu. Yakalanan bir asiye, cevap almak için değil bir yargı belirtmek için ne biçim bir hayvan olduğu sorulduğunda, şöyle yanıt vermiş: "Normal olarak köklerle ve yabani otlarla beslenen, ama aç kaldığında, bazen rahipleri, piskoposları ve şişman yurttaşları da yiyen bir hayvan."[81] Bu tür radikal düşünceler –statü ayrımlarına son verilmesi, zenginlik, popüler adalet ve popüler dindeki farklılıkların ortadan kaldırılması, sömürücü rahiplerden, soylulardan ve zengin kasabalılardan öç alınması– Köylü Savaşı'nda retorik bir rol oynamakla kalmamıştır, asilerin tersine çevirme imgelerini canlı tablolara dönüştürdükleri örnekler vardır. Bir köylü lideri bir kontesi dilenci gibi giydirmiş ve bir bok arabasına bindirmişti; köylüler şövalyelerin resmi giysilerini giyer ve onların soylu ritüelleriyle alay ederken paçavralar içindeki şövalyeler masada oturan vassallerine hizmet etmek zorunda bırakılıyorlardı.[82] Bu kez, kısa bir süre için, köylüler altüst olmuş dünyaya ilişkin basılı malzemelerden okunabilen fantezilerini ve intikam hayallerini hayata geçirme fırsatını yakalamışlardı.

Serfler ve altsınıflar arasındaki benzer özlemler genel olarak,

---

lir. 1855'teki büyük Edo depreminin hemen ardından, bir dizi imzasız yayın, yoksulları sömüren zenginlerden ve hilekârlardan öç alan dünyayı destekleyen *namazu*'yu betimliyordu... Yayınlar yayınbalığını, yoksullar için para ve mücevher çıkarmaları ve kusmaları için zorlayarak zenginlerin üzerine abanmış bir şekilde gösteriyordu. Bu tür yayınlar ayrıca *uchi kowashi*'yi [zengin memurların evlerinin yıkılmasını] gösteriyordu.... Resimlerin birinin altında, 'Böylece, biz, halk, en büyük arzumuza ulaştık' yazıyordu." *Japanese Thought in the Tokugawa Period*, 58.

80. Kunzle, "World Upside Down," 64.

81. *A.g.y.*, 63.

82. *A.g.y.*, 64.

İngiliz İç Savaşı ve Fransız Devrimi'nde de bulunabilir. İngiliz İç Savaşı'nda halk hareketi, diğer popüler hedeflerin yanı sıra, saygı ifade eden hitap biçimlerini ve onları üreten statü ayrımlarını ortadan kaldırmaya, toprağı bölüşmeye, avukatları ve rahipleri ortadan kaldırmaya çalıştı.[83] Fransız Devrimi sırasında kırsal bölgeyi temizleyen sankülotlar zaman zaman bir şatoda karargâh kuruyorlar ve kendilerine soyluların servis yapması konusunda ısrar ediyorlardı: "*Komiserler* kurbanlarının kendileri için bol bol yemek pişirmelerini ve sonra *komiserler*, mahalli *jandarmalar* ve yerel *komite*'nin esnaf üyeleriyle birlikte masada otururken, servis yapmalarını istiyorlardı; devrimciliğin aşırı boyutlara ulaştığı bölgelerde tekrar tekrar sahneye konulan ve gıda eşitlikçiliğini konu alan bir Passion Play."[84] Devrimci bir afiş, bu tür yeni ritüelleri genelleştirmek istercesine, bir soylunun sırtına binen bir köylüyü gösteriyordu ve üzerinde, "Bizim sıramızın geleceğini biliyordum" yazısı yer alıyordu.[85]

Bütün bu kanıtlar, altüst olmuş dünyaya ilişkin basılı malzemeler gibi geleneklerin, hâkim bir hiyerarşi ve hürmet senaryosuna verilen yanıtın kamusal kısmını, tam olarak karşı kültürü temsil ettiğini düşündürüyor. Sesi kısılmışsa ya da muğlaksa, bunun nedeni kamusal olabilmek için kaçamaklı olmak zorunda olmasıdır. Yaydığı görüş, dinsel metinlerin, halk masallarının ve şarkıların ütopik bir yorumuyla ve kuşkusuz gizli senaryonun geniş ve sansürsüz alanıyla desteklenir. Zaman zaman olduğu gibi bu kaçamaklı popüler kültürü kısıtlayan koşullar gevşediğinde, gizli senaryonun daha büyük kısmının sahneye çıkıp eyleme geçmesini ve kılık değiştirmelerin daha az anlaşılmaz hale gelmesini bekleyebiliriz.

---

83. Bu hareketin en iyi betimlemesi hâlâ Christopher Hill'e aittir: *The World Turned Upside Down*, çeşitli yerlerde.
84. Cobb, *The Police and the People*, 174-75.
85. Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*, 189 ve pl. 20.

C. TERSİNE ÇEVİRME RİTÜELLERİ, KARNAVAL VE BAYRAMLAR

Savaştan önce generallerin çektiği nutuklara, führerlerin ve başbakanların konuşmalarına... milli marşlara, itidal çağrısında bulunan broşürlere, papalık tamimlerine ve kumara ve doğum kontrolüne karşı vaazlara, bu yüce duyguları hiç çekici bulmayan milyonlarca sıradan insanın yuhalamalar korosunun eşlik etmediğine hiç rastlamadım.

–GEORGE ORWELL

Kahkaha, devrimci bir şey içerir. Kilisede, sarayda, geçit töreninde, bölüm başkanının, polis memurunun, Alman idaresinin karşısında hiç kimse gülmez. Serfler, toprak sahiplerinin huzurunda gülümseme hakkından yoksundurlar. Ancak eşitler gülebilirler. Aşağıdakilere üstlerinin karşısında gülme izni verilseydi ve kahkahalarını bastıramasaydılar, bu, saygıya veda anlamına gelirdi.

–ALEXANDER HERZEN

Orwell'in sözünü ettiği yuhalamaların ayrıcalıklı bir toplumsal ve dünyevi mekânı varsa, bu kuşkusuz büyük perhiz öncesindeki karnaval geleneğidir. Tersine çevirme ritüelleri, hiciv, parodi ve toplumsal kısıtlamaların tümüyle askıya alınması için bir fırsat olan karnaval, toplumsal düzenin tahlili için eşsiz bir analitik bakış açısı sunar. Tam da karnaval büyük ve genellikle seçkin bir edebiyat yarattığı için, onu politik kılık değiştirmenin kurumsallaşmış bir biçimi olarak değerlendirebiliriz. Bu edebiyatın mevcudiyeti, karnavalın seçimini yalnızca analitik bir elverişlilik meselesi haline getirir. Çünkü karnavalın temel özelliklerinin birçoğunu paylaşan bir sürü festival, panayır ve ritüel vesileler vardır. Deliler Bayramı, düğün törenleri, taç giyme törenleri, periyodik panayırlar, hasat kutlamaları, bahar bereket kutlamaları ve hatta geleneksel seçimler, karnavalın bazı özelliklerini paylaşırlar. Ayrıca, ritüel takviminde karnaval benzeri bir şey olmayan herhangi bir kültür bulmak zordur. Hindu toplumunda Krişna (Holi) Bayramı, Güneydoğu

Asya'nın iç kısımlarında su festivali, eski Roma toplumunda Satürn Bayramı ve benzerleri sayılabilir.

Bütün bu örneklerde ortak olan nokta, toplumsal olarak, bazı önemli açılardan sıradanın dışında kalan olaylar olarak tanımlanmalarıdır. Toplumsal ilişkinin normal kuralları uygulanmaz ve gerçekten farklı kılıklara bürünmenin ya da büyük bir kalabalığın parçası olmanın getirdiği anonimlik, genel bir aşırı serbestlik –ahlâksızlık– havasını arttırır. Karnavala ilişkin yazıların çoğu, fiziksel olarak kendini bırakma halini, dans, oburluk, açık cinsellik ve genel hayâsızlık aracılığıyla bedenin kutsanmasını vurgular. Klasik karnaval figürü, şişman, gürbüz bir yiyici ve içicidir; onu izleyen büyük perhizin timsali ise zayıf, yaşlı bir kadındır.

Bizim amaçlarımız açısından, karnavalın en ilginç özelliği, bu ritüel alanın dışında sesi boğulan ya da bastırılan bazı şeylerin söylenmesine, bazı toplumsal iktidar biçimlerinin uygulanmasına olanak sağlama biçimidir. Örneğin ortamın anonimliği normal olarak dedikodu yoluyla uygulanan küçük topluluğun toplumsal yaptırımlarının daha açık, tam gelişmiş bir biçim almasına izin verir. Diğer şeylerin yanı sıra karnaval iğneli şarkıların ve azarlayıcı şiirlerin doğrudan saygı duyulmayan insanların ve suçluların yüzüne söylenebildiği, "halkın gayri resmi mahkeme salonudur."[86] Gençler yaşlıları azarlayabilirler, kadınlar erkeklerle alay edebilirler, boynuzlu ya da kılıbık kocalarla açık açık dalga geçilebilir, huysuzlar ve cimriler hicvedilebilir, bastırılan kişisel kan davaları ve fesatçı çekişmeler ifade edilebilir. Başka zamanlarda tehlikeli ya da toplumsal olarak bedeli yüksek olacak ret, karnaval sırasında onaylanır. Karnaval, en azından sözel olarak kişisel ve toplumsal öçlerin alındığı zaman ve yerdir.

O halde karnaval her türden toplumsal gerilim ve husumet için bir paratoner gibidir. Fiziksel duygular festivali olmanın yanı sıra bir hınç ve huysuzluk festivalidir de. Karnavalın içindeki toplumsal saldırganlığın büyük kısmı hâkim iktidar figürlerine yöneliktir; başka hiçbir neden olmasa bile, bu figürlerin iktidarları nedeniyle başka zamanlarda açık eleştiriye karşı bağışık olmaları bu durumu açıklayabilir. Halkın öfkesini üstüne çeken mahalli ileri gelenler –insafsız tefeciler, küfürbaz askerler, rüşvet yiyen memurlar, açgözlü ya da

86. Gilmore, *Aggression and Community*, 99.

şehvet düşkünü rahipler– sabık astlarının planlanmış bir karnaval saldırılarının hedefi olabilirlerdi. Evlerinin önünde hicivli beyitler söylenebilir, kuklaları yakılabilir ve maskeli ve tehditkâr kalabalıklar onlardan para ya da içki dağıtmalarını ve kamu önünde pişmanlık getirmelerini isteyebilirlerdi. Kişilerin yanı sıra kurumlar da saldırıya maruz kalırdı. Özellikle kilise, karnavalın ritüel alaylarının ayrılmaz bir parçasıydı. Aslında, düşünülebilir her kutsal ayinin, karnavalda parodi biçiminde bir karşılığı vardı: Hırsızları ya da Aziz Hareng'i (balık) öven vaazlar, ilmihal, inanç, ilahiler, On Emir ve benzerlerinin gülünç taklitleri.[87] Burada, heterodoks bir halk diniyle resmi bir dindarlık hiyerarşisi arasında, yeterince kaçamaklı, açık bir diyaloğa benzer bir şey vardı. Karnavalın tesviye tekniklerinden zarar görmeden kurtulan herhangi bir üst statü – hukuk bilgisi, unvan, klasik öğrenim, yüksek zevkler, askeri yiğitlik ya da mülkiyet– iddiası bulmak zordu.

Makul olarak beklenebileceği gibi sınıf karşıtlıkları ve politik karşıtlıklar da karnaval teknikleri aracılığıyla ortaya dökülebilirdi. David Gilmore'un, yirminci yüzyılda Endülüs'de tarım işçileri ile toprak sahipleri arasındaki artan husumetin karnavalı nasıl etkilediğine ilişkin açıklamaları öğreticidir.[88] Başlangıçta, iki sınıf da karnavala katılıyor, toprak sahipleri kendilerine yönelik alayları ve hicivli şiirleri hoşgörüyorlardı. Tarım koşulları kötüleştikçe, küfürler ve tehditler toprak sahiplerini geri çekilmek ve karnavalı balkonlardan izlemek zorunda bıraktı. Bir süredir toprak sahipleri karnaval süresi boyunca kasabayı fiilen terk ediyor, hasımlarına bırakıyorlar. Bu şematik açıklamanın iki yönü vurgulanmaya layık. Birincisi, bu tür ritüellerin durağan olmak şöyle dursun, bir toplum içindeki değişen yapıyı ve karşıtlıkları yansıtmaları çok muhtemeldir. İkincisi, muhtemelen normal iktidar ilişkileri *onları* susturmak üzere işlediği için, karnaval tâbi grupların karşı ithamları için fevkalade bir fırsattır. Gilmore'un işaret ettiği gibi, "Özellikle, yoksullar ve güçsüzler, bu vesileyi, köyün ahlâki gelenekleri, etiği, dürüstlük normları karşısında suçlu olan köylüleri cezalandırmanın yanı sıra zenginlere ve güçlülere karşı birikmiş kızgınlıklarını ifade

87. Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe,* 123.
88. *Aggression and Community,* 6. bölüm

etmek, toplumsal adaletsizliği suçlamak için de kullanıyorlardı."[89] Doğrudan açıklamanın bir tür ihanet ya da hıyanet anlamına gelebildiği toplumlarda karnavalın ayrıcalıklı açık sözlülüğü bir tür ulusal politika haline gelebilir. Bu nedenle, karnaval kuklası, kentte günün düşmanı olan kişiye benzemek üzere oluşturulabiliyordu; örneğin Mazarin, papa, Luther, XVI. Louis, Marie Antoinette, III. Napoleon. Ama kamusal senaryoya yapılan bu baskınlar her zaman politik olarak, karnavalın aşırı serbestliği ve anonimliğiyle ve "aynı anda hem açık hem de masum olan anıştırmalarla, baskıyı silahsız düşürmeye ya da komikleştirmeye yetecek kadar muğlak olan bir küstahlıkla otoriteyle alay etmenin bir yolu"yla saklanıyordu.[90]

Bakhtin'in karnaval ruhu incelemesine büyük katkısı, onu, Rabelais'nin yazdıkları aracılığıyla, dizginlenmemiş konuşmanın ritüel mekânı olarak ele almasıydı. Karnaval, *tahakküm altında olmayan söylemin* hüküm sürdüğü, kölece davranışların, sahte tavırların, dalkavukluğun ya da dolambaçlı sözlerin olmadığı tek yerdi. Karnavalda ve pazar yerinde küfürlerin ve lanetlerin hüküm sürmesinin nedeni resmi söylemin gerektirdiği örtmecelerin gereksiz olmasıydı. Karnavalın büyük kısmının diğer memelilerle paylaştığımız işlevleri –yeme ve içme, boşaltım, cinsel ilişki, gaz çıkarma– odak noktası olarak almasının nedeni; bunun, hepimizin aynı olduğu ve kimsenin daha yüksek bir statü iddiasında bulunamayacağı düzey olmasıdır. Her şeyden önce, bu serbest bölgeler, insanın bedeli yüksek bir yanlış adım atma konusunda endişe duymadan gevşeyebileceği ve rahat nefes alabileceği yerlerdi. Yaşamlarının büyük kısmını tâbiyetin ve gözetimin yarattığı gerilim altında geçiren altsınıflar için, karnaval bir rahatlama alanıydı.[91]

89. *A.g.y.*, 98. Bu bağlamda, karnaval sırasında kendi sınıfının üyelerine karşı toplumsal yaptırımların kullanılmasının, eşitlerinin aleyhine elitlerin gözüne girmeye çalışanları disiplin altına alma amacını taşıyabileceğini anımsamak yararlı olur.
90. Yves-Marie Berée, *Fêtes et révolte: Des mentalités populaires du XVIe au XVIIIe siècles*, 83.
91. Bakhtin, Rabelais incelemesini yazarken karnavalla olduğu gibi yüksek Stalinizmle de kedi ve fare oyunu oynuyordu. Resmi yalancılık ve tahakküm altındaki söylem alanını Stalinist devletle; Rabelais'nin karnaval ruhunu da baskıya rağmen hayatta kalacak bir sahne arkası olumsuzlaması ve kuşkuculukla eşitlemek zorlama olmayacaktır. Ama yine karnavalda olduğu gibi Bakhtin'in metninin de son derece masum bir anlamı var, farklı yorumlara açık. En azından açık açık ihanete yönelik değil.

"Resmi olarak saraylar, kiliseler, kurumlar ve evler hiyerarşi ve görgü kurallarının tahakkümü altındaydılar, oysa pazar yerinde özel bir tür konuşma, resmi edebiyatın dilinden ya da hâkim sınıfların –aristokrasi, soylular, yüksek rahipler, üst düzeydeki kasabalılar– dilinden oldukça farklı, neredeyse kendine özgü bir dil duyuluyordu."[92] Bakhtin karnaval konuşmasını, tahakküm tarafından yaratılan çarpıtmaların olmadığı bir gölge toplum gibi ele almamızı ister. Resmi konuşmayla karşılaştırıldığında, bu serbest konuşma alanı, Sokratik bir diyaloğa ya da çağdaş toplumsal teorinin terimleriyle Jürgen Habermas'ın tasavvur ettiği "ideal konuşma durumu"na en yakın şeydi.[93] Habermas'a göre herhangi bir iletişim ediminin arkasında yatması gereken işlerliği olan örtük varsayımlar arasında, konuşanın ne söylüyorsa onu kastetmesi ve samimiyetle konuşması yer alır. Tahakküm altındaki söylem, zorunlu olarak çarpıtılmış iletişimdir; çünkü iktidar ilişkileri hakiki anlayış yetisinin altını oyan "stratejik" manipülasyon biçimlerini teşvik eder.[94]

Bizim perspektifimizden, karnaval konuşmasını içten konuşma olarak ya da ideal konuşma durumuna yaklaşan bir şey olarak ele almak, toplumsal gerçekliğin çok idealist bir yorumudur. Konuşma herhangi bir toplumsal ortamda gerçekleştiği sürece, iktidar ilişkilerinin ağırlığını taşır; bir konuşma ediminin "samimi" konuşmadan uzaklığının ölçülebileceği tek bir ayrıcalıklı nokta yoktur. Kısacası, hepimiz sözlerimizi ölçeriz. Ancak yapılabilecek tek şey farklı konuşma durumlarını birbirlerine tuttukları göreli ışığa göre karşılaştırmaktır. Bakhtin bu anlamda, anonimliğin ve şenlikli bir atmosferin bazı gündelik iktidar ilişkilerinden kaçındığı ve onların yerine farklı bir iktidar ilişkisini koyduğu yerdeki konuşmayı karşılaştırmaktadır. Karnavaldaki toplumsal iktidar daha az asimetrik olabilir; ama karşılıklı iktidar yine de iktidardır.

Bakhtin ya da Habermas'tan türetilen bir görüşün başka bir problemi, bir iktidar alanına özgü olan konuşma niteliğinin kısmen

92. Mikhail Bakhtin, *Rabelais and His World*, İng. çev. Helene Iswolsky, 154.
93. *The Theory of Communicative Action*. Ayrıca Thomas McCarthy'nin yararlı yorumlarına bkz: *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, 273-352.
94. Habermas, aldatma ve yalan ancak kişinin muhatabı tarafından yanlışlıkla doğru olarak kabul edildiği zaman işlediği için, stratejik yalan ve aldatmanın "hakiki" konuşmanın paraziti olduğunu ileri sürer.

başka bir iktidar alanında engellenen ya da bastırılan konuşmanın bir ürünü olduğunu gözden kaçırmasıdır. O halde, karnavalın acayipliği, kutsal şeylere saygısızlığı, alaycılığı, saldırganlığı ve isim karalama pratikleri ancak, yılın geri kalanındaki iktidar ilişkilerinin etkisi bağlamında anlamlıdır. Bir iktidar alanında yaratılan sessizliklerin derinliği, başka bir alandaki söz patlamasıyla orantılı olabilir. Bir Endülüs köylüsünün karnaval hakkındaki aşağıdaki açıklamasında bu bağlantıyı görmemek mümkün mü? "Canlanıyoruz. Yüzümüzü kapatıyoruz, kimse bizi tanımıyor ve etrafımıza bakınıyoruz! Gökyüzünden başka sınır yok."[95] Karnaval beklentisi ve ondan alınan zevk büyük ölçüde, anonimlik içinde, kişinin hasımlarına yıl boyunca zaptetmek zorunda olduğu şeyleri söyleyebilmesidir. Büyük statü ve iktidar eşitsizlikleri zengin bir gizli senaryoya yol açar. Bir eşitler toplumunda da karnavala yer olacaktır; çünkü yine iktidar ilişkileri olacaktır, ama karnavalın daha az aşırı olacağı ve karnavalın zevklerinin bu kadar ağır bir şekilde toplumun bir kesimi üzerinde yoğunlaşmayacağı düşünülebilir.

Şimdilik bastırılmış konuşmanın ve edimin karnavaldaki yerini kabul etsek bile, ritüel olarak toplumsal gerilimlerin yer değiştirmesine ve rahatlamasına yardımcı olup olmadığını ve böylelikle toplumsal uyumu yeniden kurup kurmadığını düşünmemiz gerekiyor. Bu emniyet supabı teorisinin –halkın gizli senaryoyu ortaya döküp rahatladığında, tahakküm rutinlerine geri dönmeyi daha kolay bulacağı şeklindeki düşünce– tanıdık bir çeşididir. Karnavalın simgesel tâbiyeti ve kurumsallaşmış olması nedeniyle, bu argümanı muhtemelen, altüst olmuş dünya afişlerinden çok karnaval için ciddiye almamız gerekiyor. Simgesel tâbiyetten, karnavalın ritüel olarak hemen büyük perhizden önce gelecek ve yerini büyük perhize bırakacak şekilde zamanlanmasını kastediyorum; Mardi Gras [büyük perhizden önceki salı günü-ç.n.] yerini Ash Wednesday'e [Paskalya'dan önceki perhizin ilk çarşambası-ç.n.] bırakır. Oburluk, sefahat ve içki yerini oruç, dua ve perhize bırakır. Karnaval ritüellerinin çoğunda, ritüel hiyerarşiyi vurgulamak istercesine, karnavalın ruhunu temsil eden bir figür, büyük perhizi temsil eden bir figür tarafından öldürülür; sanki, "Artık eğlendiğinize göre ağırbaşlı, dindar yaşama dönmeliyiz" denmektedir. Karnavalın ku-

95. Gilmore, *Aggression and Community*, 16.

rumsallaşmış olmasının da emniyet supabı teorisini desteklediği düşünülebilir. Karnaval bir düzensizlikse, kurallar içindeki bir düzensizliktir, hatta belki de kuralları ihlal etmenin sonuçlarına ve çılgınlığına ilişkin ritüel bir derstir. Karnavalın bu kuralları ve uzlaşımları –kimse kimsenin maskesini çıkaramaz kuralı dahil– silahlı çatışma konusundaki Cenevre Konvansiyonu gibi, karnavalın ilerlemesine izin veren şeydir. Terry Eagleton'ın Shakespeare'ın Olivia'sından alıntı yaparak belirttiği gibi "İcazetli deliden kötülük gelmez."[96]

Bu tür yorumların sorunları, meseleyi ele almış âlimlerin çoğunluk oyları temelinde çözümlenseydi, emniyet supabı teorisi hemen hemen kesin olarak galip gelirdi.[97] Otoritelerin "şişenin tamamen kırılmasını önlemek için tapayı çıkardıkları" konusunda çoğu Roger Sales'le görüş birliğinde olurdu.[98] Karnaval taraftarları da tarihsel olarak üstlerine bu tür bir çağrıda bulunmaktan geri kalmıyorlardı. 1444'te Deliler Bayramı'nın kutlanması gerektiğini savunarak Paris Teoloji Okulu'nda elden ele dolaşan şu mektuba bir göz atın:

> Bizim ikinci doğamız olan ve insan doğasının bir parçasıymış gibi görünen çılgınlığın en az yılda bir kez serbestçe kendini ifade etmesi gerekir. Zaman zaman ağızlarını açmaz ve hava almalarına izin vermezsek şarap fıçıları patlar. Biz insanlar, akıl şarabı sürekli bir dindarlık ve Tanrı korkusu mayalanması durumunda kalırsa patlayacak olan, güçlükle bir araya getirilmiş fıçılarız. Bozulmasını önlemek için bu şaraba hava vermemiz gerekir. Bu nedenle, daha sonra daha büyük bir şevkle Tanrı'nın hizmetine dönebilmek için, bazı günlerde çılgınlığa izin veriyoruz.[99]

Yazarlar, Bayan Poyser'in hidrolik mecazını kendi iddialarını savunmak üzere kullanarak, karnavalın hegemonik değerine yönelik çağrıyı, talepleri yerine getirilmezse ne olabileceğine dair örtük

96. *Walter Benjamin, Towards a Revolutionary Criticism,* 148'den aktaranlar Stallybrass ve White, *Politics and Poetics of Transgression,* 13.
97. Örneğin bkz. Max Gluckman, *Order and Rebellion in Tribal Africa;* Victor Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure;* ve Roger Sales, *English Literature in History, 1780-1830: Pastoral and Politics.*
98. *English Literature in History,* 169.
99. Bakhtin, *Rabelais and His World,* vurgular bana ait.

bir teoriyle çok güzel bir şekilde birleştiriyorlar.

Karnavalın, elitler tarafından izin verilen bir toplumsal denetim mekanizması olduğu görüşü tamamen yanlış değildir, ama ciddi bir şekilde yanıltıcı olduğuna inanıyorum. Elitlerin niyetlerini, ulaşabilecekleri sonuçlarla karıştırma riskini taşıyor. Göreceğimiz gibi bu görüş karnavalın, bu meseleyle doğrudan ilişkili gerçek toplumsal tarihini gözardı ediyor. Ancak şimdilik toplumsal tarihi bir yana bırakırsak, bu işlevselci perspektifte gömülü olan, savunulması imkânsız bir özcülüğü de ayırt edebiliriz. Karnaval gibi karmaşık bir toplumsal olayın, verili, genetik olarak programlanmış bir işlevi varmış gibi basitçe şu ya da bu olduğu söylenemez. Karnavalı, hiçbirinin ilk bakışta egemen olduğu söylenemeyecek, çeşitli toplumsal çatışma ve simgesel manipülasyon biçimlerinin ritüel mekânı olarak görmek çok daha anlamlıdır. Bu durumda, karnavalın kültüre ve tarihsel koşullara göre değişmesi beklenebilir ve katılımcıları için birçok işlev görmesi muhtemeldir. Bu, işlevselci görüşün başka bir güçlüğünü gündeme getiriyor: Eylemliliği salt elitlere özgü bir şey olarak görmesi. Karnavalın sadece tâbi grupların gerçek isyana başvurmamaları için isyanı oynamalarına izin vermek üzere hâkim gruplar tarafından oluşturulmuş olduğu noktasından yola çıkmak kesinlikle doğru değildir. Karnavalın ortaya çıkışı ve gelişimi, elitlerin tek yanlı yaratımı değil; toplumsal çatışmanın sonucu olmuştur. Karnavalı tâbi gruplar tarafından elitlerden zorla alınmış muğlak bir politik zafer olarak görmek de aynı ölçüde akla yakındır. Son olarak, insan emniyet supabı teorisinin arkasında ne tür bir psikolojik yasanın yattığını düşünüyor. Ritüel bir ayaklanma taklidi neden zorunlu olarak gerçek ayaklanma ihtimalini azaltsın ki? Neden gerçek meydan okumanın kostümlü bir provası ya da kışkırtılması olarak işlev görmesin ki? Kuşkusuz ritüel bir ayaklanma taklidi, gerçek ayaklanmadan daha tehlikesizdir; ama bize onun bir ikame, hele hele tatmin edici bir ikame olduğunu varsayma yetkisini veren nedir?

Bu noktada karnaval üzerine dönen fiili mücadelelere dönmek öğretici olur. Elitlerin tavrına emniyet supabı teorisi yol gösteriyorsa, özellikle toplumsal gerilimler arttığında, elitlerin karnavalı teşvik etmeleri beklenir. Ama hemen hemen her zaman tersi söz konusu olmuştur. Elitler emniyet supabı teorisine inanıyor olsalar

bile, hiçbir zaman işleyişinin otomatik olduğunu varsayacak kadar kendilerinden emin olmamışlardır. Kilise elitleri ve dünyevi elitler, tarihte çoğu zaman karnavalı, sürekli gözetim gerektiren değilse bile olası bir karışıklık mekânı olarak görmüşlerdir. Rudwin, Avrupa'nın Almanca konuşulan bölgelerinde kilise otoritelerinin kendilerini insafsızca hicveden karnaval komedilerini (*ludi*) yasaklama ya da değiştirme yönündeki sürekli çabalarından uzun uzun söz eder.[100] Ayinleri hicveden oyunlar ve Till Eulenspiegel'in muzipliklleri yerine, kilise onlarla doğrudan rekabet halinde İsa'nın çarmıha gerilişini ve hayatını anlatan oyunları geçirmeye çalıştı. Fransa'da başlangıçta kilise görevlileri ve belediyeler tarafından izin verilen ya da onaylanan karnavallar, halk tarafından temellük edildikten ve kuşkulu amaçlara yöneltildikten sonra yasaklanmıştı. Örneğin Bakhtin, karnaval için farslar, *sotie*'ler* ve hicivler yaratmak için oluşturulan halk derneklerinin (örneğin *Basochiens* ve *Enfants sans souci* [Kaygısız çocuklar-ç.n.]) sık sık "yasaklama ve baskıların hedefi" olduğunu, Basochien'lerin sonunda asıldıklarını belirtir.[101]

Hayatta kaldığı yerlerde, yirminci yüzyıl karnavalı toplumsal keskinliğini korur. İspanya İç Savaşı sırasında General Francisco Franko'nun hükümeti tarafından geçirilen ilk yasalardan biri, karnavalı yasadışı ilan eden bir yasaydı. Savaşın geri kalan kısmında, Cumhuriyetçilerin elinde bulunmayan bölgelerde maske takan biri yakalandığında sert cezalara uğruyordu; karnaval bastırılmış, ama ortadan kaldırılmamıştı. Sıkıyönetim kaldırıldığında, "Fuenmajor'daki insanlar ondan vazgeçmiyorlar ve hakaretlerini hapishaneden yağdırıyorlardı." "Fuenmajor'da 'Kimse karnavalı bizden ala-

---

100. *The Origin of the German Carnival Comedy*. Reformasyon öncesi otoriteler karnavalda yer alan pagan bereket ayinlerine de itiraz ederlerken Protestan bölgelerde Reformasyon sonrası otoriteler ise karnavalı Roma paganizmiyle ilişkilendirdiler. İkisi de onun potansiyel olarak kamu düzenini yıkıcı olduğunu düşünüyordu. Kasabalıların karnavalı devraldıkları kentlerde, karnaval köylülerle ilgili taşlamalar içerebiliyordu.

* Çılgınlık oyunu; XV. ve XI. yüzyıllarda, Fransa'da eğlence amacıyla yazılmış, kişileri çılgınlıkları içinde gösteren, çoğu kez temel bir olayı içermeyen dinsel, siyasal taşlama oyunu. (ç.n.)

101. *Rabelais and His World*, 97. İngiltere'de karnaval ruhunun ve karışıklığın yuvaları olan panayırları yasaklamaya yönelik çok sonraki bir girişim için bkz. R.W. Malcolmson, *Popular Recreations in English Society*, 1700-1850.

maz, ne Papa, ne Franko, ne de İsa'nın kendisi,' diyorlardı.'[102] Franko'nun açıkça gördüğü gibi, karnaval ve maskeler her zaman potansiyel bir tehdittir. Bir Cizvit olan Rabelais karnaval ruhuyla yazdığı için bir süre Fransa'dan kaçmak zorunda kaldı; hemen hemen aynı şeyleri daha az kılık değiştirmiş bir şekilde söyleyen arkadaşı Etinenne Dolet ise kazığa bağlanarak yakıldı.

Karnaval ve ayaklanma arasındaki muhtemel bağlantı, hiçbir yerde Emmanuel Le Roy Ladurie'nin, Lyons'un güneydoğusundaki Romans kasabasında yaşanan kanlı 1580 karnavalı betimlemesinde olduğu kadar iyi örneklenemez.[103] Yakın tarihlerdeki sınıf ve din mücadeleleri karnaval ruhunu beslemişti; Romans'ta 1572'de St. Bartholomeos katliamı olmuştu. Yeni zenginleşen kent soyluları mahvolmuş köylülerden toprak satın alıyor ve vergiden muaf olmalarını sağlayan unvanlar elde ediyorlardı; böylelikle diğer küçük mülk sahipleri ile esnaflar üzerindeki vergi yükü çok fazla artıyordu. Ladurie, bu bağlamda Romans'da karnavalın tüccarlar, toprak sahipleri ve burjuva asılzadelerinden oluşan üst tabakayla "sıradan zanaatkârların orta sıralarındaki küçük mülk sahibi sektör"[104] arasında bir çatışma alanı haline geldiğini açıklıyor. Kırsal bölgelerde, bu durum köylüler ile soylular arasındaki bir mücadele haline dönüşmüştü.

Karışıklığın ilk işareti, karnavalın, kent elitleri tarafından tasarlanan ritüel kanalda akmaması oldu. Karnaval şenliklerinin çeşitli öğeleri mahallelere ve zanaate göre düzenlendiği için, mali ve sınıfsal gerilimler bir ölçüde karnaval topluluklarıyla çakıştı. Örneğin esnaflar ve tüccarlar, yürüyüş düzeninin göreli statüyü kesin bir şekilde temsil ettiği ilk geçit törenine katılmayı reddettiler. Kendi mahallelerinde kendi geçit törenlerini yaptılar. Jean Bodin'in uyardığı gibi, "Tüm sıraları ve tüm meslekleri içeren bir resmi geçit... öncelik çatışmaları ve halk ayaklanmaları olasılığı riskini taşır. Bu türden törenlere şiddetle ihtiyaç duyduğumuz zamanlar dışında.... gelin ifrata kaçmayalım."[105] Üç Hayvan Krallığının –Tavşanlar (Huguenot'lar), Horozlar (Leaguer'ler ya da asiler)

102. Gilmore, *Aggression and Community,* 100, 99.
103. *Carnival in Romans.*
104. *A.g.y.*, 19.
105. *A.g.y.* içinde alıntılanmıştır, 201.

ve Keklikler (Katolikler ve asılzadeler)– her biri ritüel krallıklarının temsil edildiği bir güne sahipti.[106] Ancak bu kez horoz alayı özellikle tehdit ediciydi. Dansçılar zenginlerin, yoksulların aleyhine zenginleştiklerini ilan ediyorlar ve geleneksel bir uygulama olan; ama bu kez açık açık tehditkâr bir anlam taşıyan kapı kapı yiyecek ve para toplama yoluyla bu durumun tazmin edilmesini talep ediyorlardı. Ritüel anlamda, horoz krallığının yerini keklik krallığına bırakmasının zamanı geldiğinde, meydan okurcasına yollarına devam ettiler, böylelikle simgesel bir savaş ilanında bulunmuş oldular. Bu ritüel meydan okumada, otoriteler mahşeri bir kehanet gördüler: "Yoksullar tüm mallarımızı ve kadınlarımızı almak istiyorlar; bizi öldürmek istiyorlar, belki de etimizi yemek istiyorlar."[107] Elitler, dünyanın simgesel olarak değil; fiilen altüst olacağı korkusuyla, Leaguer'ların lideri Paumier'yi öldürdüler ve Romans'da otuz kişinin ve çevredeki kırsal bölgede binden fazla kişinin ölmesiyle sonuçlanan küçük bir iç savaş başlattılar.

Romans'ın aristokratları ve mülk sahipleri, karnavalı var olan hiyerarşinin ritüel bir yeniden olumlamasına dönüştürmeyi ne kadar istedilerse de başaramadılar. Bütün ritüel alanlara olduğu gibi karnavala da en az avantajlı katılımcılarının getirdiği işaretler, simgeler ve anlamlar sızabiliyordu. Karnaval, düzensizliğin çılgınlığını simgeleyebildiği gibi aşağıdan temellük edilirse ritüel deli gömleğini yırtıp ezilmeyi ve meydan okumayı da simgeleyebilir. Karnavalda tarihsel olarak çarpıcı olan, var olan hiyerarşilerin korunmasına nasıl katkıda bulunduğu değil, ne kadar sık bir şekilde açık toplumsal çatışmanın sahnesi haline geldiğidir. Burke'nin kendi araştırmasını özetlerken belirttiği gibi, "Her halükârda, 1500 ile 1800 yılları arasında ayaklanma ritüelleri, toplumsal, politik ve dinsel düzenin ciddi bir şekilde sorgulanmasıyla bir arada var oldu ve zaman zaman biri diğerine dönüştü. Protesto ritüel biçimlerde ifade edildi; ama ritüel her zaman protestoyu içermek için yeterli olmadı. Şarap fıçısı zaman zaman tapasını fırlattı."[108]

1861'de, çar serfliğin kaldırılmasına karar verdiğinde, ferman

106. Tabakalar ve günah çıkarma eşitlemeleri kabadır, ama bizim buradaki amaçlarımız için yeterlidir.
107. *A.g.y.*, 163.
108. *Popular Culture in Early Modern Europe*, 203.

Karnaval Haftası içinde imzalandı. "Köylülerin o hafta içinde sık karşılaşılan aşırılıklarının bir isyana dönüşmesinden" korkan memurlar, haberlerin daha az kışkırtıcı bir etkisi olması için ilanı iki hafta sonrasına ertelediler.

Karnavalın ya da tersine çevirme ritüellerinin ayaklanmaya yol açtığını söylemek istemiyorum; kesinlikle böyle bir şey yapmazlar. Mesele daha çok simgecilik ile kılık değiştirme arasındaki ilişkiyle ilgilidir. Karnaval, ritüel yapısı ve anonimliği içinde, normal olarak bastırılan söze ve saldırganlığa ayrıcalıklı bir yer verir. Birçok toplumda, karnaval altsınıflara, maskelerin ardında eşi görülmemiş sayılarda toplanmaları ve gündelik yaşamı yönetenlere karşı tehditkâr jestler yapmaları için izin verilen tek zamandı. Bu biricik fırsatı ve karnavalla ilişkili altüst olmuş dünya simgeciliğini düşündüğümüzde, ritüel kıyılarından taşıp sık sık şiddetli çatışmaya dönmesi pek şaşırtıcı olmaz. Ve aslında bir isyan ya da protesto planlanıyorsa, karnavalın sağladığı meşru anonim topluluk örtüsü ideal bir yer olabilir. Karnavalın izinli oluşu, uçan balık türünden görece masum altüst olmuş dünya afişleri gibi pek de zararsız olmayan mesajların sokulabileceği görece güvenli bir ortam sağlıyordu. Ben bu nedenle oldukça yakın bir zamana kadar karnaval ruhunun politikadan ayrılmasının hemen hemen imkânsız olduğunu düşünüyorum.[109] Gerçek asilerin karnavalı taklit etmelerinin –makineleri kırar ya da politik taleplerde bulunurken kadın gibi giyinirler ya da maske takarlar; karnaval sırasında armağan isteyen kalabalıklar gibi nakit ve iş imtiyazları isterler; niyetlerini gizlemek için karnavalı ya da panayıra özgü ritüel planlama ve toplantı tarzlarını kullanırlar– nedeni budur. Rol mü yapıyorlar, samimi mi davranıyorlar? Bu elverişli muğlaklığı sonuna kadar kullanmak onların çıkarınadır.

Ve kuşkusuz, başarılı bir ayaklanmanın dolaysız sonucu karnavala çok benziyorsa, her ikisi de gizli senaryonun ifşa edilebildiği –karnavalda maskelerle, ayaklanmada açık bir şekilde– serbestlik ve özgürlük zamanları olduğu için bu da anlaşılabilir bir şeydir. Bu "çılgınlık anları" dışında, tâbi grupların hemen hemen her kamusal eylemine kılık değiştirme hâkimdir.[110]

---

109. *A.g.y.*, 8. bölüm.
110. Zolberg, "Moments of Madness."

VII. TÂBİ GRUPLARIN ALTPOLİTİKASI

Kültürel biçimler bildiklerini söylemeyebilirler, söyledikleri de bilmeyebilirler, ama yaptıklarını kastederler; en azından praksislerinin mantığında.

– PAUL WILLIS, *Learning to Labour*

[Hasattan sonra başak toplama gözetimi] moral bozukluğunu son sınırına kadar getirmişti; ama kızdırılan sınıf ile tehdit edilen sınıf arasında, sözlerin asla kapatamadığı bir boşluk vardır; neler olduğu ancak sonuçlardan anlaşılabilir; [köylüler] köstebekler gibi yer altında çalışıyorlardı.

– BALZAC, *Köylüler*

Zaten neolojizmlerle dolu –hatta dolup taşan, bile denebilir– toplumsal bilim alanına bir yeni sözcük daha eklemekte insan tereddüt ediyor. Ancak *altpolitika* terimi, politik mücadelenin mütevazı bir alanıyla ilgilendiğimiz düşüncesini ifade etmenin uygun bir kısa yolu gibi görünüyor. Liberal demokrasinin görece açık politikasına ve gürültülü, manşetlere çıkan protestolara, gösterilere ve isyanlara ayarlanmış bir toplumsal bilim için tâbi grupların gündelik olarak verdikleri ihtiyatlı mücadele, röntgen ışınları gibi tayfın görünebi-

lir ucunun ötesinde kalır. Gördüğümüz gibi görünmez olması büyük ölçüde kasıtlıdır; güç dengesine ilişkin basiretli bir farkındalıktan doğan taktik bir seçimdir. Burada ileri sürülen sav, Leo Strauss'un, zulüm gerçekliğinin klasik siyaset felsefesiyle ilgili yorumlarımızı nasıl etkilemesi gerektiğine ilişkin olarak ileri sürdüğü sava benzer: "Zulüm heterodoks doğrunun kamusal olarak ifade edilmesini bile önleyemez; çünkü ihtiyatlı bir şekilde hareket etme koşuluyla, bağımsız düşüncelere sahip bir adam görüşlerini kamusal olarak dile getirebilir ve zarar görmeyebilir. *Satır aralarına yazma* yeteneğine sahip olma koşuluyla, herhangi bir tehlikeye girmeden, görüşlerini basılı olarak bile ifade edebilir."[1] Bu kez yorumladığımız metin Eflatun'un *Şölen*'i değil, savunmasız görüşlerini ortaya atmaktan korkmak için her türlü nedene sahip olan tâbi grupların örtülü kültürel mücadelesi ve politik ifadesidir. Her iki durumda da metnin anlamı nadiren açıktır; genellikle işin iç yüzünü bilenlere bir şeyi, dışarıdakilere ve otoritelere başka bir şeyi ifade etmeye yöneliktir. Gizli senaryoya (felsefecilerin gizli notlarına ya da söyleşilerine benzeyen) ya da görüşlerin daha ihtiyatsız bir ifadesine (daha özgür koşullar altında üretilen sonraki metinlere benzeyen) ulaşabilsek, yorumlama işi biraz daha kolay olur. Bu karşılaştırmalı metinler olmayınca, kültürel bilgimizi kullanarak – deneyimli bir sansürcünün yapacağı gibi– masum olmayan anlamları araştırmak zorundayız.

Altpolitika teriminin başka bir açıdan daha elverişli olduğunu düşünüyorum. Ticaretin altyapısından söz ettiğimizde, aklımızda ticareti olanaklı kılan şeyler vardır: Örneğin ulaşım, bankacılık, para, mülkiyet ve sözleşme yasası. Ben de aynı şekilde, incelediğimiz altpolitikanın, genellikle dikkatimizin yoğunlaştığı daha görünür politik eylemlerin kültürel ve yapısal temelini sağladığını ileri

1. *Persecution and the Art of Writing*, 24. Benim analizimin, çağdaş felsefe ve politik analizde "Straussçuluk" diye geçen şeyin geri kalanıyla (örneğin, yersiz bir şekilde klasiklerin doğru yorumuna ulaşma ayrıcalığına sahip olduğu yolundaki temelsiz iddiası, durgun zekâlı tiranların yanı sıra 'kaba kalabalıklara' yönelik horgörüsü) tamamen karşıt amaçlar taşıdığı yeterince açıktır herhalde. Straussçuların felsefeci olmayanlara karşı tavrı beni, Lenin'in işçi sınıfına karşı *Ne Yapmalı*'da takındığı tavır kadar rahatsız ediyor. Ancak öğretici bulduğum şey, Batılı siyaset felsefesinin içinde yazıldığı politik ortamın nadiren bir anlam şeffaflığına izin verdiği öncülüdür.

sürmek istiyorum. Bu bölümün büyük kısmı bu iddiayı doğrulamaya ayrılmıştır.

İlk olarak, kısaca, güçsüzlerin sahne arkası söyleminin boş poz ya da daha kötüsü gerçek direnişin bir ikamesi olduğu şeklindeki yaygın kabul gören iddiaya dönmek istiyorum. Bu uslamlama tarzının bazı mantıksal güçlüklerine işaret ettikten sonra, maddi ve simgesel direnişin nasıl birbirini karşılıklı olarak destekleyen aynı pratikler kümesinin parçası olduklarını göstermeye çalışıyorum. Bu, hâkim elitlerle tâbi olanlar arasındaki ilişkinin, diğer yönleri ne olursa olsun, her iki tarafın da sürekli olarak zayıf noktaları araştırdığı ve küçük avantajlardan faydalandığı maddi bir mücadele olduğunu yeniden vurgulamayı gerektiriyor. Bazı tartışmaları yeniden özetleyerek sonunda, tahakküme karşı her açık direniş alanının nasıl, aynı stratejik hedefleri güden; ama izlediği dikkati çekmeme siyaseti, açık bir karşılaşmada muhtemelen galip gelebilecek bir düşmana karşı direnişe daha uygun olan bir altpolitika ikiziyle gölgelendiğini göstermeye çalışıyorum.

A. POZ KESME OLARAK GİZLİ SENARYO?

Kuşkucu biri buraya kadar argümanı kabul edecektir, ama bunun politik yaşam açısından taşıdığı önemi asgaride tutacaktır. Gizli senaryo denen şey genellikle, kamusal senaryoya gizlice sokulduğu zaman bile, nadiren ciddiyetle dile getirilen boş bir poz değil midir? Burada hâkim bir figüre karşı hissedilen saldırganlığın güvenli bir biçimde ifade edildiğinden dem vuran bu görüş, bunun gerçek şeyin –doğrudan saldırganlığın– bir ikamesi –en iyi ikinci ikame de olsa– olarak işlev gördüğünü söyler. En iyi durumda çok küçük bir sonucu vardır ya da hiçbir sonucu yoktur; en kötü durumda bir kaçamaktır. Zamanlarını dışarıdaki yaşam üzerine hayaller kurmakla geçiren tutuklular tünel kazsalar daha iyi olur; özgürlük ve kurtuluş şarkıları söyleyen köleler tabanları yağlayıp kaçsalar daha iyi ederler. Barrington Moore'un yazdığı gibi, "Kurtuluş ve intikam fantezileri bile, kolektif enerjileri görece zararsız retorik ve ritüel içinde dağıtarak tahakkümün korunmasına yardımcı olabilir."[2]

2. *Injustice*, 459n.

Daha önce işaret ettiğimiz gibi güvenli bir yerde sarf edilen kavgacı sözcüklere ilişkin bu hidrolik yorumun en güçlü olduğu zaman herhalde bu kavgacı sözcüklerin büyük ölçüde hâkim gruplar tarafından düzenlenmiş ya da sahneye konmuş gibi göründüğü zamandır. Karnaval ve ritüelleştirilmiş ve dolayısıyla normal olarak sınırlanmış tersine çevirme ayinleri bunun en açık örnekleridir. Yakın zamana kadar, ritüelleştirilmiş saldırganlığın ya da tersine çevirmenin hâkim yorumu, bunun hiyerarşik toplumsal ilişkilerin yarattığı gerilimleri rahatlatarak, statükonun pekiştirilmesine hizmet ettiği şeklindeydi. Hegel ve Troçki gibi birbirlerinden çok farklı kişiler bile bu tür törenleri muhafazakâr güçler olarak görmüşlerdir. Max Gluckman ve Victor Turner'ın etkili olmuş analizleri, bu törenler bir toplumun bütün üyeleri arasında kısa süreli de olsa temel bir eşitlik olduğunu vurguladıkları için ve yalnızca ritüel bir şekilde de olsa düzensizliğin ve anarşinin tehlikelerini gösterdikleri için, işlevlerinin kurumsallaşmış düzenin zorunluluğunu vurgulamak olduğunu ileri sürüyorlar.[3] Ranajit Guha için, tersine çevirme ritüellerinin düzene hizmet eden etkileri, tam da yukarıdan izin verilmiş ve emredilmiş olmalarında yatmaktadır.[4] Tâbi grupların belirlenmiş kurallar ve zaman içinde isyanı oynamalarına izin vermek, daha tehlikeli saldırganlık biçimlerinin önlenmesine yardımcı olur.

Savaş öncesinde Güney ABD'de köleler arasındaki bayram şenliklerini betimlerken kendisi de bir köle olan Frederick Douglass aynı metafora başvuruyor. Ancak onun uslamlaması biraz daha değişik:

> Bayramlardan önce beklenen zevkler vardır; bayramlardan sonra bunlar hatırlanan zevkler haline gelir ve daha tehlikeli bir nitelik taşıyan düşünceleri ve arzuları uzak tutarlar... bu bayramlar, kölelik durumuna indirgendiğinde insan zihninin ayrılmaz birer parçası haline gelen patlayıcı öğeleri uzaklaştıran iletkenler ya da emniyet supaplarıdır. Ama

3. Max Gluckman, *Rituals of Rebellion in South-East Africa;* ve Turner, *The Ritual Process,* özellikle 2. bölüm.
4. *Aspects of Peasant Insurgency,* 18-76. "Tüm geleneksel toplumlarda hâkim kültürün, bunların düzenli aralıklarla taklit edilmesine *izin vermesinin* nedeni, bu tür tersine çevirmelerin gerçek yaşamda vuku bulmasını önlemektir, " 30, vurgular bana ait.

cefa ve esaret dayanılamayacak kadar ağır hale geldiğinde, köleler tehlikeli bir ümitsizliğe zorlanacaklardır.[5]

Douglass burada taklit isyanın gerçek isyanın yerini aldığını ileri sürmüyor, yalnızca bayramın getirdiği paydos ve hoşgörü havasının başlangıç halindeki isyanın keskinliğini köreltmeye yetecek kadar zevk sağladığını söylüyor.

Çeşitli kılıkları altında emniyet supabı teorilerinin belki de en ilginç özelliği, en kolay gözardı edilen özelliktir. Hepsi de sistematik tâbiyetin aşağıdan gelen bir tür basınç yarattığı ortak varsayımından yola çıkarlar. Ayrıca, bu basıncı rahatlatmak için hiçbir şey yapılmazsa, basıncın birikeceğini ve sonunda bir tür patlamaya yol açacağını varsayarlar. Bu basıncın tam olarak nasıl yaratıldığı ve nelerden oluştuğu nadiren belirtilir. İster Frederick Douglass olsun, ister kurgusal Bayan Poyser olsun, böyle bir tâbiyeti yaşayanlar için, basınç, güçlü bir ezen karşısında (fiziksel ya da sözel olarak) yanıt verememenin hüsranı ve öfkesinin veri olarak kabul edilen bir sonucudur. Biz ise algılanan, ama karşılık görmeyen bir haksızlığın yol açtığı bu basıncın –büyüklüğünün, şiddetinin, simgesel bolluğunun– gizli senaryoda ifade bulduğunu ileri sürdük. Başka bir deyişle, emniyet supabı görüşü örtük bir şekilde bizim gizli senaryoya ilişkin daha genel argümanımızın temel öğelerinden bazılarını kabul eder: Sistematik tâbiyet bir tepkiye yol açar ve bu tepki hâkim olana karşı hamlede bulunma ya da sözlü yanıt verme arzusunu içerir. Ancak, bu arzunun, sahne arkası konuşmalarda, gözetim altındaki tersine çevirme ritüellerinde ya da ara sıra kızgınlığın ateşini söndüren şenliklerde tamamen tatmin edilebileceğini varsayarak bizim argümanımızdan ayrılır.

Emniyet supabı perspektifinin mantığı, saldırganlığın, ortak fantezi, ritüeller ya da halk masallarındaki güvenli ifadesinin, hüsran nesnesine yönelik doğrudan saldırganlığın verdiğine yakın bir tatmin (dolayısıyla basınçta bir azalma) sağladığı şeklindeki sosyal psikolojik önermeye dayanmaktadır. Bu noktada sosyal psikolojiden alınan kanıtlardan kesin bir sonuca varılamaz; ama bulguların büyük kısmı bu mantığı desteklemiyor. Tersine, bulgular, kendilerini hüsrana uğratan aktörü doğrudan incitemedikleri zaman, engel-

5. *My Bondage and My Freedom*, der. ve sunan William L. Andrews, 156.

lenen deneklerin hüsran ve öfke düzeylerinde pek az düşüş olduğunu ya da hiç olmadığını gösteriyor.[6] Bu bulgular pek de şaşırtıcı değildir. Gerçekten haksızlığı yapanı etkileyen bir misillemenin, öfke kaynağına dokunmayan saldırganlık biçimlerinden çok daha fazla katharsis sağlaması beklenecek bir durumdur. Ve kuşkusuz, saldırgan oyun ve fantezinin, gerçek saldırganlık ihtimalini azaltmaktan çok arttırdığına dair birçok deneysel kanıt vardır. Bayan Poyser bütün düşündüklerini doğrudan toprak sahibinin yüzüne söylediğinde kendini çok rahatlamış hissetmişti, ama muhtemelen toprak sahibinin ardından konuşma provaları yapar ve lanetler savururken rahatlamamıştı ya da yeterince rahatlamamıştı. O halde, Bayan Poyser'in sahne arkasındaki öfkesini, tatmin edici bir alternatif olarak görmek yerine, nihai patlaması için bir hazırlık olarak ele almak için daha çok değilse bile aynı sayıda neden var.

Sosyal-psikolojik kanıtlar, yer değiştirme aracılığıyla katharsise destek vermiyor ya da çok az destek veriyorsa, böyle bir argümanın tarihsel temelinin kurulması gerekir. Diğer şeyler eşit olduğunda, kendilerine yönelik görece zararsız saldırganlık biçimlerine daha fazla çıkış yolu sağlayan ya da izin veren hâkim elitlerin, böylelikle tâbi bir grubun şiddet ve isyanına daha az maruz kaldıklarını göstermek mümkün müdür? Böyle bir karşılaştırma yapılacaksa, ilk görev, bizzat yer değiştirmiş saldırganlığın etkisi ile bu tür şenliklerde yer alan yiyecek, içecek, yardımseverlik ve çalışma ve disiplinden kurtulma gibi daha maddi ödünleri birbirinden ayırmak olacaktır. Başka bir deyişle, genellikle tâbi gruplar tarafından *kazanılan* politik ödünler olan "ekmek ve sirk"in ritüelleştirilmiş saldırganlıktan oldukça ayrı olarak ezilme üzerinde iyileştirici bir etkisi olabilir.[7] Bu çizgilerdeki bir argüman önemli bir anormalliği

---

6. Berkowitz, *Aggression*, 204-27. Örneğin bir deneyde iki denek grubuna güçlü bir şahıs aynı şekilde hakaret etmiştir. Daha sonra "mağdurlardan" bazılarına kendilerine hakaret eden kişiye elektrik şoku verme olanağı sağlanmış, diğerlerine bu imkân verilmemiştir. Şok verenler kendilerine hakaret eden kişiye karşı daha az düşmanlık hissetmişler ve ayrıca kan basınçlarında bir düşüş gözlenmiştir. Tematik bir kavrama testinde saldırgan fantezilerini dolaylı bir şekilde tam olarak dile getirebildikleri halde, şok vermeyenlerin kan basıncında düşüş olmamıştır. O halde dolaylı saldırganlık, doğrudan misillemenin kötü bir ikamesi olarak görünmektedir.

7. Bu perspektif, Paul Veyne'nin anıtsal eseri *Le pain et le cirque*'te ileri sürülür. Veyne klasik Roma'nın ekmeğini ve sirklerini, elitler tarafından öfkeyi nötralize

de açıklamak zorunda olacaktır. Gerçekten ritüelleştirilmiş saldırganlık, gerçek saldırganlığı görünür hedefinden saptırıyorsa, kölelerin, köylülerin ve serflerin bu kadar çok ayaklanmasının, tam da ortaya çıkışlarını önlemek için tasarlanmış bu tür mevsimsel ritüeller (örneğin Le Roy Ladurie tarafından betimlenen Romans'daki karnaval) sırasında başlamasının nedeni nedir?[8]

B. PRATİK OLARAK GİZLİ SENARYO

Emniyet supabı teorisinin en büyük kusuru, temel bir idealist safsatayı cisimleştirmesidir. Saldırganlığın sahne arkasındaki ya da örtülü biçimlerinin, statükonun korunmasına yardımcı olan zararsız bir katharsis sağladığı argümanı, somut maddi bir mücadeleyi değil, bir tarafın sakat olduğu soyut bir tartışmayı ele aldığımızı varsaymaktadır. Ama efendiler ve köleler, Brahma rahipleri ve paryalar arasındaki ilişkiler itibar ve hükmetme hakkına dair düşüncelerin çarpışmasından ibaret değildir; maddi pratiklere sıkı sıkıya bağlı bir tâbi kılma sürecidirler. Hemen hemen her kişisel tahakküm örneği, bir temellük sürecine sıkı sıkıya bağlıdır. Hâkim elitler hürmet, tavır, duruş, sözel formüller ve tevazu edimleri biçiminde simgesel vergiler almanın yanı sıra, işgücü, tahıl, nakit ve hizmet biçiminde maddi vergiler de alırlar. Her kamusal temellük edimi simgesel olarak bir tâbiyet ritüeli olduğu için, fiili uygulamada kuşkusuz ikisi birbirine karışır.

Tahakküm ve temellük arasındaki bağ, tahakküm düşüncelerini ve simgeciliğini maddi bir sömürü sürecinden ayırmanın imkânsız olduğu anlamına gelir. Aynı şekilde, tahakküm düşüncelerine karşı örtülü simgesel direnişi, sömürüyü engellemeye ya da hafifletmeye yönelik pratik mücadelelerden ayırmak imkânsızdır. Tahakküm gibi direniş de iki cephede savaşır. Gizli senaryo yalnızca perde ar-

---

etmek için bahşedilen bir şeyden çok, elitlerden *zorla koparılan* bir şey olarak ele alır. Şöyle der: "Hükümet halkı depolitize etmek için onlara sirk sağlamaz, hükümet sirki sağlamayı reddederse halk hükümete karşı politize olacaktır" (94).

8. Tek başına bu çakışma kuşkusuz bu tür ritüellerin, bizzat bir ayaklanma kışkırtması olduklarını kanıtlamaz. Burada, ritüel simgeciliğin etkileri ile tâbi olanların kitlesel olarak toplanmalarını birbirinden ayırmak gerekir.

kasında sızlanmak ve homurdanmak değildir; temellükü asgariye indirmek üzere tasarlanmış ayakları yere basan, dikkati çekmeyen bir sürü savaş hilesi içinde temsil edilir. Örneğin kölelerde, bu savaş hilelerine tipik olarak hırsızlık, aşırma, sahte cehalet, kaytarma ya da dikkatsiz çalışma, ayak sürüme, gizli ticaret ve satışa yönelik üretim, ürüne, hayvanlara ve makinelere yönelik sabotaj, kundakçılık, firar ve benzerleri dahildir. Köylülerde kaçak avlanma, başkasının arazisine yerleşme, yasadışı başak toplama, ayni olarak düşük kalitede kiralar verme, gizlice tarla açma ve feodal harçların ödenmemesi yaygın savaş hileleri arasındadır.

Kölelerde aşırma sorununu örnek olarak alırsak, bu pratiğin köleler için ne anlama geldiğini nasıl bilebiliriz?[9] Tahılın, tavukların, domuzların ve diğer şeylerin alınması yalnızca açlık acısına bir yanıt mıdır; macera zevki için mi yapılmaktadır[10] yoksa nefret edilen efendileri ya da kâhyaları cezalandırmaya mı yöneliktir? Bunlardan herhangi biri ya da başka bir şey olabilir. Kuşkusuz kamusal olarak efendinin *hırsızlık* tanımı geçerlidir. Ancak sahne arkasında hırsızlığın yalnızca kişinin emeğinin ürününü geri alması olarak görüldüğünü tahmin etmeye yetecek kadar şey biliyoruz. Ayrıca kölelerin yarı gizli kültürlerinin efendilerden hırsızlığı teşvik ettiğini ve kutladığını ve böyle bir hırsızlığı ifşa etmeye cesaret edecek herhangi bir köleyi ahlâki olarak ayıpladığını biliyoruz: "Çalmak ve tespit edilmemek [köleler] arasında bir erdemdir... Ve en büyük nefretle kınadıkları kötülük birbirini gammazlamaktır."[11] İnsanlar tarafından anlamlandırılana kadar davranışların nüfuz edilemez olduğu şeklindeki bariz doğrudan söz etmiyoruz. Söz ettiğimiz şey, gizli senaryonun söyleminin yalnızca davranışa ışık tutması ya da onu açıklaması değil; o davranışın oluşmasına yardımcı olmasıdır.

Tarihsel kanıtlar görece fazla olduğu için, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda Avrupa'daki orman suçları örneği, direniş pratiklerinin ve direniş söylemlerinin birbirlerini karşılıklı olarak

9. Burada büyük ölçüde Alex Lichtenstein'dan yararlandım, "That Disposition to Theft, with which they have been Branded."

10. Charles Joyner'in (*Down by the Riverside*, 177) belirttiği gibi, Afro-Amerikan halk masallarında düzenbaz, yiyeceğini daha güçlü hayvanlardan elde etmekten özellikle büyük zevk alır. *A.g.y.* içinde aktarılmıştır, 418.

11. Charles C. Jones, *The Religious Institution of the Negroes in the United States,* 131, 135'den aktaran Lichtenstein, "That Disposition to Theft," 422.

nasıl desteklediklerini göstermenin başka bir yolunu sağlar. Mülkiyet yasasının ve devlet denetiminin dayatıldığı bir dönemde, muhalefetin doğrudan ortaya konulması normal olarak çok tehlikeliydi. Ancak ormanları etkili bir şekilde denetlemenin güçlükleri çok fazla olduğu için, düşük düzeyli direniş biçimleri görece düşük riskle başarı vaat ediyordu. Maurice Agulhon, Fransız Devrimi'nin ardından Var köylülerinin politik boşluktan yararlanarak orman yasalarına aykırı hareketlerini arttırdıklarını belirtiyor.[12] Yeni kanunlar yasakladığı halde, âdet gereğince hakları olduğunu varsaydıkları şeyleri –kuru odunları almak, maden kömürü çıkarmak, hayvanları otlatmak, mantar toplamak vb.– ceza görmeden yapıyorlardı. Agulhon, bu pratiklerin, güvenli bir şekilde kamusal bir talep biçimini alamayacak olan bir orman hakları bilincinde nasıl içerildiğini ve daha doğrusu bu bilinçten nasıl kaynaklandığını gayet güzel ifade ediyor: "O zamandan itibaren, altpolitika düzeyinde devam etmekte olan, orman hakları bilincinden kırsal ihlallere giden, oradan kovuşturmalara ve dolayısıyla jandarmalara, polis müdürlerine ve valilere yönelik bir nefrete ve nihayet bu nefretten az çok liberter olan yeni bir devrim arzusuna varan bir gelişme [vardı]."[13]

On sekizinci yüzyıl başlarında İngiltere'de yasak olan orman avcılığına ve onu frenlemek için uygulanan çok sert ölüm cezalarına ilişkin ilginç bir çalışma, açık bir şekilde ortaya konulamayan bir popüler adalet duygusu ile bu hakları el altından uygulamak için tasarlanmış bir sürü pratik arasında aynı bağlantının olduğunu ortaya koymaktadır.[14] Bu dönemde, arazilerin tapulu sahipleri ve hükümdarlık azimle, mahalli âdetlerden kaynaklanan ormanda hayvan otlatma, avlanma, kapan kurma, balık avlama, çimen ve çalı kesme, yakacak odun toplama, yaprak kesme, kireç yakma ve artık kendi mülkiyetleri olduğu konusunda ısrar ettikleri taş ocaklarından taş çıkarma haklarını kısıtlamaya başladılar. Küçük çiftçilerin, rençberlerin ve işçilerin âdetlerden kaynaklanan bu yasanın ihlalini bir haksızlık olarak gördükleri tamamen açıktır. Bu nedenle Thompson, "haklara ve âdetlere ilişkin hatıralardan oluşan inatçı bir geleneğe... ve ormana herkesin işine burnunu sokan zenginlerin

12. *La république au village*, 81.
13. *A.g.y.*, 375.
14. Thompson, *Whigs and Hunters*.

değil, kendilerinin sahip olduğu inancına"[15] sahip küçük çiftçilerden söz edebilmektedir. Kesinlikle normlar içinde ve dolayısıyla topluluklarının büyük çoğunluğunun desteğiyle hareket ettiklerini anımsadığımızda, artık yasaklanan bu hakları uygulamaya devam edenler için kullanılan *kanun kaçakları* teriminin tuhaf bir tınısı vardır.

Ancak, kapanlarını hazırlarken ya da bir tavşan yahnisini paylaşırken oluştuğu şekliyle rençberlerin gizli senaryosuna doğrudan erişemiyoruz. Ve kuşkusuz sürekli, açık bir karşılaşmada köylülere karşı bütün kartların açıldığı politik bir ortamda, kamusal protestolar ve eski orman haklarının açık ilanları söz konusu olmadı. Bu düzeyde neredeyse tam bir sessizlikle karşılaşıyoruz; halkın sesi kesiliyor. Ancak konuştuğu yer, genellikle gece ve kılık değiştirmiş olarak, bu hakların giderek daha etkili ve saldırgan bir şekilde ileri sürüldüğü gündelik direniş biçimleridir. Ormandaki mülkiyet hakları üzerine yasal ya da politik bir karşılaşma çok az işlerine yarayacağı ve riski büyük olduğu için, haklarını azar azar ve sessiz bir şekilde uygulamayı –yasada yadsınan mülkiyet haklarını fiilen almayı– tercih ettiler. Kamusal sessizlikle gizli meydan okuma arasındaki karşıtlık o zamanki otoritelerin gözünden kaçmamıştı; aralarından biri olan Piskopos Trelawny "hükümete yeminler veren, ama el altından onun yıkılması için savaşan... öldürücü düzeyde zararlı bir halk"tan söz ediyordu.[16]

Halkın bu düzeyde kaçak avlanması, onu ayakta tutacak değerleri, anlayışları ve yaygın bir öfkeyi içeren canlı bir sahne arkası senaryosu olmadan mümkün değildi. Ama bu gizli senaryo büyük ölçüde pratikten –sessiz bir pratik– çıkarılmalıydı. Zaman zaman, halkın âdetlerini kısıtlamaya devam eden bir av yasağı denetçisine gönderilen tehditkâr bir imzasız mektup ya da kovuşturmanın; beş mil yarıçapında bir alanda, bir balık havuzu oluşturmak için yeni kurulmuş bir barajı yıkmakla suçlanan mahalli bir demirciye karşı tanıklık edecek tek bir kişinin bulunamaması gibi bir olay, kamu söyleminin görünen yüzeyinin altında ne yatabileceğine dair bir işaret verir. Daha nadir olarak, hakların kamusal olarak ilan edilmesiyle kaybedilecek hiçbir şey olmadığında, gizli senaryonun

---

15. *A.g.y.*, 108.
16. *A.g.y.*, 124.

normatif içeriği yüzeye çıkabilir. Böyle bir durumda, kısa bir süre sonra asılacak olan mahkûm edilmiş iki "geyik hırsızı", "geyikler yabani hayvanlardır ve zenginler gibi yoksullar da onları yasal olarak kullanabilirler" iddiasında bulunmaya cesaret edebiliyordu.[17]

Bu kısa kaçak avlanma tartışmasının ortaya koyduğu şey, kılık değiştirmiş ideolojik muhalefetin ya da saldırganlığın, "gerçek" direnişi zayıflatmaya yönelik bir emniyet supabı işlevi gördüğünü varsayan herhangi bir argümanın, bu tür bir ideolojik muhalefetin hemen hemen her zaman iktidar ilişkilerinin mütevazı bir şekilde yeniden görüşülmesini amaçlayan pratiklerde ifade edildiği olgusunu gözardı ettiğidir. Söz konusu küçük çiftçiler ve rençberler, kendi mülkiyet hakları olarak gördükleri şey için, sadece soyut, duygusal olarak tatmin edici, sahne arkası davası sürdürmüyorlar; her gün bu hakları ellerinden geldiğince uygulamak üzere ormanlara gidiyorlardı. Burada gizli senaryo ile pratik direniş arasında önemli bir diyalektik vardır.[18] Âdetlere bağlı hakların ve ihlallerin gizli senaryosu, ormanlardaki pratik mücadelenin aynı zamanda sahne arkasındaki bir âdetler, kahramanlık, intikam ve adalet söyleminin kaynağı olduğunu anlamamız koşuluyla, halkın kaçak avlanmasının kaynaklarından biridir. Sahne arkasındaki konuşma bir tatmin kaynağıysa, böyle olması büyük ölçüde ormanlara ilişkin günlük çatışmadaki pratik kazanımlara bağlıdır. Herhangi bir başka formülasyon, insanların düşündükleri ve söyledikleri ile yaptıkları arasında kabul edilemez bir duvarın olmasını gerektirecektir.

Gerçek direnişin yerini alan bir rahatlama supabı olmak şöyle dursun, sahne arkasındaki söylemsel pratikler (fabrika işçilerinin kendi aralarındaki gayri resmi baskının bir işçinin çalışma normlarını aşmasını ve idarecilerle işbirliği yapan biri haline gelmesini engellediği şekilde) direnişi ayakta tutarlar. Tâbi olanlar iki dünya arasında gidip gelirler: Efendinin dünyası ve tâbi olanların sahne arkasındaki dünyası. Her iki dünya da yaptırım gücüne sahiptir. Tâbi olanlar normal olarak diğer tâbi olanların kamusal senaryo

17. *A.g.y.*, 162.

18. Ayrıca benzer bir diyalektik, gizli senaryoya tahakküm pratiklerini katar. Avlanma yasağı denetçilerinin vahşilikleri, tutuklamalar ve kovuşturmalar, yeni yasalar ve uyarılar, geçim kaynaklarının yitirilmesi, orman üzerindeki daha önceki hakları kısıtlananların normatif söylemine sürekli olarak sızacaktır.

gösterisini izleyebildikleri halde, hâkim olanlar gizli senaryoyu nadiren tam olarak izleyebilirler. Bu da kendini üstlerine sevdirerek ayrıcalık elde etmeye çalışan herhangi bir tâbi olanın, eşitlerinin dünyasına döndüğünde bu tavrını açıklamak zorunda kalacağı anlamına gelir. Sistematik tâbiyet durumlarında bu tür yaptırımlar bir muhbirin tutuklular tarafından dövülmesinde olduğu gibi azarlama ve hakaretin ötesinde fiziksel zora kadar uzanabilir. Ancak eşitler arasında toplumsal baskı, tâbi olanların güçlü bir silahlarıdır. Sanayi sosyologları, iş arkadaşlarının sansürünün daha fazla gelir ya da terfi arzusuna baskın geldiğini çok erken keşfetmişlerdir. Bu açıdan, gizli senaryonun toplumsal yönünü, büyük eşitsizliklere karşın, hâkim olanla ilişkilerde bazı tavır ve direniş biçimlerini zorlamak için çaba gösteren politik bir alan olarak görebiliriz. *Kısacası, gizli senaryoyu pratik direnişin bir ikamesi olarak değil, onun bir koşulu olarak düşünmek daha doğru olacaktır.*

Pratik direnişin yansıttığı ve onu ayakta tutan söylem gibi bu pratik direnişin bile maddi olarak genel tahakküm durumunu etkileyemeyen geçici çareler bulma mekanizmasından başka bir şey olmadığı da ileri sürülebilir belki. Argüman, örtülü simgesel muhalefet ne kadar gerçek ideolojik muhalefetse bunun da ancak o kadar gerçek direniş olduğunu ileri sürerek devam edebilir. Bir düzeyde bu tamamen doğrudur, ama konuyla ilgisi yoktur; çünkü biz bunların, cepheden saldırılar iktidarın gerçeklikleri tarafından engellendiğinde politik mücadelenin aldığı biçimler olduğunu ileri sürüyoruz. Başka bir düzeyde, bu türden binlerce "küçük" direniş ediminin birikmesinin çok büyük ekonomik ve politik etkileri olduğunu hatırlamak yerinde olur. İster fabrikada ister plantasyonda olsun, üretimde ceza gerektirecek kadar kötü olmayan; ama işletmenin başarılı olmasını sağlayacak kadar iyi olmayan performanslara yol açabilir. Büyük bir ölçekte tekrarlandığında, bu tavır Djilas'ın şunları yazmasına olanak sağlar: "İlgisiz milyonların yavaş, üretkenlikten uzak çalışmaları... hiçbir komünist rejimin kaçınamadığı hesaplanabilir, görünmez ve dev bir kayıptır."[19] Büyük ölçekli yasak avlanma ve izinsiz yerleşme mülkiyetin denetimini yeniden yapılandırabilir. Köylülerin büyük ölçekli vergi kaçırmaları,

19. *The New Class,* 120. Akla şu Doğu Avrupa özdeyişi de geliyor: "Bize para ödüyormuş gibi yapıyorlar, biz de çalışıyormuş gibi yapıyoruz."

devleti tehdit eden temellük krizlerine yol açmıştır. Serflerin ya da köylülerin yığınlar halinde askerden kaçmaları, birçok eski rejimin yıkılmasına yardımcı olmuştur. Uygun koşullar altında, küçük edimlerin birikimi, dik bir dağ yamacındaki bir kar tanesi gibi bir çığı başlatabilir.[20]

C. SINIRLARI SINAMA

> *Her tabakalaşmış toplumda... hâkim ve tâbi grupların yapabileceklerinin sınırları vardır... Ancak nelerden kaçınabileceklerini anlamak ve itaat ve itaatsizliğin sınırlarını keşfetmek için sürekli sondaj yaparlar.*
>
> – BARRINGTON MOORE, *Adaletsizlik*

Gruplar şöyle dursun, tek bir kölenin, paryanın, serfin, köylünün ya da işçinin bile tamamen itaatkâr ya da tamamen asi olduğundan pek söz edemeyiz. Ancak hangi koşullar altında, örtülü ideolojik muhalefet ve mütevazı maddi direniş, öne çıkmaya ve açıkça kendi adına konuşmaya cesaret eder? Buna mukabil, açık direniş nasıl giderek kaçamak ve gizli ifadeye zorlanır?

Bu süreci en iyi şekilde anlamamızı sağlayabilecek gibi görünen metafor, gerilla savaşıdır. Gerilla savaşında olduğu gibi tahakküm ilişkileri içinde de düşmanın göreli gücüne ve kapasitelerine ve dolayısıyla saldırgan bir hareketin muhtemel karşılığının ne olabileceğine ilişkin olarak her iki tarafın da bir görüşü vardır. Ancak bizim amaçlarımız açısından en önemli olan nokta, gerçek güçler dengesinin hiçbir zaman tam olarak bilinmemesi ve ne olabileceğine ilişkin tahminlerin, büyük ölçüde önceki araştırmalardan ve karşılaşmalardan çıkarılmasıdır. Haklı olarak her iki tarafın da baskın çıkmayı umut ettiğini varsayarsak, dengenin sürekli olarak sınanması muhtemeldir. Taraflardan biri ayakta kalıp kalmayacağını ya da saldırıya uğrayıp uğramayacağını, uğrarsa bu saldırının ne güçte olacağını anlamak için bir çıkış yapar. Sıradan savaş alanı, nadir görülen cepheden saldırılarda değil; kimsenin alanı ol-

20. Bu argüman daha geniş bir şekilde şurada ele alınıyor: Scott, *Weapons of the Weak*, 7. bölüm.

mayan bu savaş hileleri, küçük saldırılar, zayıflıkları anlamaya yönelik sondajlarda yatar. Başarılı olan çıkışların –ister karşılık olarak, isterse meydan okunmadan yapılanlar– kararlı bir yanıtla karşılaşmadıkça, daha fazla sayıda ve daha saldırgan çıkışlara yol açması muhtemeldir.[21]

Bu sürecin dinamiğinin, ancak, tâbi olanların çoğunluğunun hâkim olanın normlarını içselleştirdiği için *değil;* bir gözetim, ödüllendirme ve cezalandırma yapısının onlar için boyun eğmeyi makul ve ihtiyat gereği bir şey haline getirmesi nedeniyle, uyum gösterdiklerinin ve itaat ettiklerinin varsayıldığı durumlarda geçerli olduğu açık olmalıdır. Başka bir deyişle bu süreç hâkim olanlar ile tâbi olanlar arasında, disiplin ve cezalandırma ilişkileriyle denetim altında tutulan temel bir hedefler karşıtlığını varsayar. Rutin bir şekilde bu varsayımın, temellük ve statü tenzilinin birleştiği, kölelik, serflik, kast tahakkümü ve köylü-toprak sahibi ilişkilerinde geçerli olduğuna inanıyorum. Bu tür varsayımlar, gardiyanlar ile tutuklular, personel ile akıl hastaları, öğretmenler ile öğrenciler, patronlar ile işçiler arasındaki bazı kurumsal çerçevelerde de geçerli olabilir.[22]

Avlanma yasağı denetçileri ve orman bekçileri ile kaçak avcılar arasındaki ilişkilerin iniş çıkışları, sınırların nasıl araştırıldığının, sınandığının ve zaman zaman ihlal edildiğinin başka bir örneğini

21. Bazı isyan biçimlerinin başlangıcı bu çizgilerde anlaşılabilir. Örneğin, tâbi konumdaki bir köylü grubun, hürmetkâr tavırlarından anlaşılacağı gibi derebeyleri tarafından etkili bir şekilde korkutulmuş gibi göründüğünü düşünün. Daha yakın bir incelemede, aşağıdan nadiren de olsa saldırganlık edimlerinin (örneğin iş çok zahmetli olduğunda, kiralar çok yüksek olduğunda ya da gururu çok fazla yaralandığında öfkelenen ve karşılık veren bir kiracı) geldiği görülebilir. Bu edimler tipik olarak hemen ağır yaptırımlarla (örneğin dayak, hapsetme, kulübe yakma) karşılaşacak, böylelikle bir gözkorkutma sınırı oluşacaktır. Uzak bir politik olayın (örneğin reformist sempatizanı bir hükümet) bu yaptırımları uygulayan kırsal polis otoritelerini etkisizleştirmesinden sonraki yılları düşünün. Bu durumda aşağıdan zaman zaman gelen saldırganlık edimleri, hatırlanan ilk cezasız kalmış edimler olabilir. Bir toprak sahibine tokat atan bir kiracının cezalandırılmadığı yayılırsa, diğer kiracıların da kendi öfkelerini açığa vurma riskini göze alabileceklerini düşünüyorum. Güç dengesine ilişkin bu yeni beklentilerin teyit edildiğini varsayarsak, söylentilerin yayılma sürecine benzer bir süreçle açık saldırganlık hareketlerinin nasıl hızla genelleşebileceğini görmek zor değildir. Aşağıdan gelen saldırganlık genelleştikçe, daha önce hüküm süren güçler dengesi de temelden değişir.

22. Bu varsayımın en açık ampirik testi, gözetim ya da cezalandırma gevşediğinde neler olduğunu gözlemlemektir.

sunarlar. E.P. Thompson'ın on sekizinci yüzyıl başlarındaki kaçak avlanma pratiklerine ilişkin açıklaması, kaçak avlanmanın, halkın özel toprakları ve hükümdarlık topraklarını mütemadiyen kemiren tecavüzleriyle adım adım ilerlemesinin ayrıntılarını veriyor.[23] Bir pratik yerleştiğinde bir âdet olarak kabul edilebiliyor ve bir âdet sürekli olarak uygulandığında hemen hemen yasadaki bir hak haline geliyordu. Ancak süreç normal koşullar altında o kadar fark edilmezdi ki açık bir karşılaşmaya yol açmıyordu. Örneğin köylüler ağaçların kabuklarını hemen zemin düzeyinin altında gizlice soyuyor ve sonra ağaç kaçınılmaz olarak kuruyunca, hakları olduğu üzere ölü ağacı açıkça alıyorlardı. Ya da yeşil dalları bir kuru tahta demetinin ortasına saklayabiliyorlardı. Kontrol edilmezse, yavaş yavaş yeşil ağaç oranını, yükün büyük kısmını oluşturacak düzeye kadar arttırabiliyorlardı. Ormanla ilgili uygulamalar gevşer gevşemez, geri çekilmiş olanlar hakları olduğunu düşündükleri odun toplamaya, avlanmaya, hayvan otlatmaya ve bataklık kömürü almaya yöneldikleri için, bu artarak çoğalma süreci birden hızlanabiliyordu. Dolayısıyla, büyük miktarda ormanlık alanı olan bir piskoposluk bölgesi "kiracılar altı ay boyunca kerestelere ve geyiklere gayretli bir saldırı yapınca... bomboş kalıyordu."[24] Genel düzeyde, güç üstünlüğü açık bir şekilde hükümdarlığın ve büyük mülk sahiplerinin ellerindeydi; ama kaçak avlananlar da kaynaklardan tamamen yoksun değillerdi. Alan onların altpolitika tarzına uygundu ve anonim tehditler, dayaklar, kundakçılık ve benzeriyle sulh yargıçlarını ve avlanma yasağı denetçilerini sık sık korkutabiliyorlardı. Kaçak avcılık daha genel, saldırgan ve açık bir hal aldıkça, mesele artık yalnızca avlak ve orman mülkiyetinin bilfiil denetimi değil, aşağıdan açık itaatsizlikle temsil edilen örtük kışkırtma oluyordu. Thompson'ın açıkladığı gibi,

> "Olağanüstü durum"u yaratan, otoritelerin tekrar tekrar kamusal olarak küçük düşürülmeleri, krallık mülkiyetine ve özel mülkiyete yönelik eşzamanlı saldırılar, özel taleplerini sürekli olarak genişleten birleşik bir hareket duygusuydu... saldırıya maruz kalan ve düzeni sağlama yönünde son derece yalıtılmış çabalar harcayan karışıklık içindeki böl-

23. *Whigs and Hunters,* bölüm 1, 2.
24. *A.g.y.*, 123.

gelerdeki kralcı eşraf ile sınıf savaşımına benzer bir şeyin belirtileri.... Hükümetin gözünde olağanüstü bir durum oluşturan, eski geyik çalma olayları değil; otoritenin bu yer değiştirmesiydi.[25]

Gece yüzlerini karaya boyamış olarak dışarıda bulunanlara ölüm cezası veren siyahlara yönelik kanunlar, devletin verdiği kesin yanıtlardan biriydi.

Kaçak avlanma gibi altpolitik direniş biçimlerinin arkasındaki saik, yalnızca otoritelerin uyguladığı gözetim ve cezalandırmanın karşı gücünden etkilenmez. Aynı zamanda tâbi nüfus arasındaki ihtiyaç ve infial düzeyinden de epeyce etkilenir. Marx'ın *Rheinische Zeitung*'da yayımlanan ilk makalelerinden bazılarında belirttiği gibi on dokuzuncu yüzyıl ortalarında Almanya'daki odun hırsızlığı bir sınıf mücadelesi biçimiydi.[26] İhlallerin genel hacmi, yasanın uygulanma sertliğinin yanı sıra nüfusun geçim ihtiyaçlarına göre de değişir. Erzak pahalı olduğu zaman, ücretler düşük olduğu zaman, işsizlik arttığı zaman, kış sert geçtiği zaman, göçün güç olduğu yerlerde ve küçük mülkiyetin yaygın olduğu yerlerde orman yasası ihlalleri artmıştır. Kötü geçen 1836 yılında, Prusya'daki toplam 207.000 kovuşturmadan 150.000'i orman suçlarıyla ilgiliydi. Yalnız 1842'de Baden eyaletinde, her dört sakinden biri için bir mahkûmiyet kararı verilmişti.[27] Ormanın bir süre için fiilen istilası, devletin infaz aygıtının tamamını meşgul etti.

Gündelik direnişi sürükleyen basınç, tâbi grupların ihtiyaçlarına göre değişse de tamamen ortadan kalkma ihtimali pek yoktur. Mesele, gözetim ve uygulamadaki herhangi bir zayıflıktan anında yararlanma ihtimalinin bulunmasıdır; savunmasız bırakılan herhangi bir zemin muhtemelen kaybedilmiş bir zemindir. Bu model hiçbir yerde kiralar ya da vergiler gibi tekrara dayalı temellüklerde olduğu kadar açık değildir. Örneğin Le Roy Ladurie ve başkaları, yaklaşık dört yüzyıllık aşar vergisi (ilkesel olarak çiftçilerin tahıl hasadının onda biri) gelirlerinin dökümünü yaptılar.[28] Başlangıçta

25. *A.g.y.*, 190.
26. Peter Linebaugh, "Karl Marx, the Theft of Wood, and Working-class Composition: A Contribution to the Current Debate."
27. *A.g.y.*, 13.
28. Bu literatürün gözden geçirilmesi ve bu direniş biçiminin önemine ilişkin bir argüman için benim "Resistance without Protest and without Organization" adlı yazıma bakınız, 417-52

amaçlandığının tersine, yerel dinsel ve yardımsever amaçlar için pek nadiren kullanıldığı için, aşar vergisinden nefret ediliyordu. Ancak direniş, zaman zaman patlak veren açık protestolar, dilekçeler, isyanlar ve ayaklanmalardan çok sessiz; ama muazzam bir vergi kaçırma modelinde görülüyordu. Köylüler aşar vergisi toplayıcısı gelmeden önce tahılı gizlice topluyorlar, kayıtlı olmayan tarlalar açıyorlar, aşar vergisine tâbi olan ve olmayan ürünleri birlikte ekiyorlar ve aşar vergisi alanların eline geçen tahılın kalitesinin daha düşük olmasını ve ürünün onda birinden daha azını oluşturmasını sağlamak için birçok önlemler alıyorlardı. Baskı sürekliydi, ama uygulamanın gevşediği nadir anlarda, köylüler fırsattan hemen yararlanıyorlardı. Bir savaş, eyaleti mahalli garnizondan yoksun bıraktığı zaman aşar vergisi gelirleri hızla düşüyordu; bütün vergi kaçırma tekniklerini bilmeyen yeni bir vergi memurundan sonuna kadar yararlanılıyordu. Fırsatlardan yararlanmanın en çarpıcı örneği, Fransız Devrimi'nden hemen sonra yavaş yavaş aşar vergisinin yerini alacak olan ruhban sınıfına yapılan kefaret ödemeleriyle birlikte ortaya çıktı. Önlerindeki politik fırsatı ve devrimci hükümetin ödemeleri zorla uygulama konusundaki yetersizliğini fark eden köylüler ödemeden o kadar etkili bir şekilde kaçındılar ki aşar vergisi derhal ortadan kalktı.[29]

İdeolojik ve simgesel muhalefet de hemen hemen aynı modeli izler. Metaforik olarak, suyun bir barajı zorlaması gibi, gizli senaryonun sürekli olarak sahnede izin verilenin sınırlarını zorladığını söyleyebileceğimizi düşünüyorum. Basıncın miktarı doğal olarak tâbi olanların yaşadıkları ortak öfke ve infialin derecesine göre değişir. Basıncın ardında, gizli senaryoda dile getirilen duyguları doğrudan hâkim olanın yüzüne, dizginlemeden ifade etme arzusu

29. Devrimci boşluklar birçok köylü topluluğuna bu şekilde yardımcı olmuştur. Bolşeviklerin iktidarı almasından sonra; ama yeni devletin kırsal bölgelerde varlığını hissettirmesinden önceki aylarda, Rus köylüleri her zaman küçük küçük yaptıkları şeyi büyük ölçekte yaptılar. Daha önce orman alanı, eşraf otlakları ve devlet toprakları olan yerlerde yeni tarlalar açtılar ve bunu bildirmediler; köyü mümkün olduğu kadar yoksul ve vergilendirilemez göstermek için yerel nüfus rakamlarını şişirdiler, ekilebilir toprak miktarını ise az tuttular. Orlando Figes'in bu döneme ilişkin dikkate değer çalışması, bu kendini koruma önlemlerinin bir sonucu olarak 1917 sayımının Rusya'daki ekilebilir toprakları yüzde 15 oranında düşük tahmin ettiğini ileri sürüyor. *Peasant Revolution, Civil War: The Volga Countryside in Revolution,* 3. bölüm.

vardır. Tam bir kopuş dışında, sınırın sınandığı süreç, tâbi olanın bu sınırı çok az aşan bir şey söylemesini ya da gözüpek, öfkeli, riski göze alan, savunmasız bir jesti içerir. Bu itaatsizlik (saygısızlık, küstahlık) edimi azarlanmaz ya da cezalandırılmazsa, başkaları da bu ihlalden yararlanacak ve söylenebilecek olanı belirleyen yeni, fiili bir sınır, yeni bölgeyi de içine alarak kurulacaktır. Küçük bir başarının, diğerlerini daha ileri gitmeye teşvik etmesi muhtemeldir ve süreç hızla tırmanabilir. Buna karşılık, hâkim olan da sınırı aşabilir ve daha önce hoşgörülen kamusal jestleri bastırarak ters yönde ilerleyebilir.[30]

Ranajit Guha aleni kutsallığı bozma ve saygısızlık edimlerinin sıklıkla gerçek isyanın ilk işaretleri olduğunu ikna edici bir şekilde savunmuştur.[31] Görünüşte küçük olan edimler bile –örneğin alt kastların sarık ve ayakkabı giymeleri, eğilmeyi ya da uygun bir şekilde selam vermeyi reddetme, sert bir bakış, meydan okurcasına bir duruş– ritüel tâbiyetin kamusal bir ihlaline işaret eder. Elitler itibarlarına yönelik bu tür saldırıları açık isyanla eşdeğerde gördükleri sürece, simgesel meydan okuma ve isyan gerçekten de açık isyana dönüşür.

Simgesel meydan okumanın mantığı gündelik direniş biçimlerinin mantığına çarpıcı bir şekilde benzer. Normal olarak, ihtiyatlılık nedeniyle mütevazı ve örtülüdürler, maddi ya da simgesel düzene kamusal olarak meydan okuma gibi bir niyetleri olduğunu inkâr ederler. Ancak basınç yükselince ve onu ayakta tutan "istinat duvarı"nda zayıflamalar olduğunda, kaçak avcılığın toprak istilalarına, vergi kaçakçılığının açıkça vergi ödemeyi reddetmeye, söylentilerin ve şakaların kamusal hakaretlere dönüşme ihtimali vardır. İç Savaş'tan önce örtülü dedikodu ve mizahla sınırlı olan İspanyol kilise hiyerarşisine yönelik sahne arkasındaki horgörü, savaşın başında başpiskoposların ve başrahibelerin katedrallerin yeraltı kemerlerinin altındaki kalıntılarının mezardan çıkarılıp, ön merdivenlere

30. İlkokul ve ortaokul öğretmenleri kesin bir tavır oluşturmanın ve sözel bir saygısızlık modelinin yerleşip daha gözüpek hıyanet hareketlerine yol açmaması için onu hayata geçirmenin ne kadar önemli olduğunu bilirler. Benzer bir şekilde, basketbol hakemleri daha sonra hafifçe gevşetebilecekleri bir sınır oluşturmak için maçın başında önemsiz faulleri bile cezalandırabilirler.
31. *Elementary Forms of Peasant Insurgency*, 2. bölüm.

teklifsizce atılması şeklini aldı.[32] *Ezop dilinin doğrudan küfre yol açması süreci, gündelik direniş biçimlerinin açık, kolektif meydan okumaya yol açmasına çok benzer.*

Sınırların sürekli olarak test edilmesinin mantığı, bizi, hâkim olanın bakış açısından, bir örnek oluşturmanın önemi konusunda uyarır. Sınırların kamusal olarak aşılmasının başkalarını aynı şekilde ihlalde bulunmaya kışkırtması gibi kamusal cezalandırma yoluyla simgesel bölgeye kesin bir şekilde sahip çıkılması başkalarının kamusal meydan okumayı göze alma konusundaki cesaretlerini kırar. Kaçan bir askerin vurulması, haddini aşan bir kölenin kırbaçlanması, dik kafalı bir öğrencinin azarlanması; bu edimler tâbi olanlardan oluşan bir izleyici kitlesi için kamusal olaylar olmaya yöneliktirler. Var olan sınıra yönelik başka meydan okumaların önünü daha başlangıçta almak (Fransızların dediği gibi, "pour encourager les autres"*) ya da belki de yeni bölgeler ele geçirmek için yapılan öncelikli bir tür hamle olma amacındadırlar.

Son olarak, iktidar ilişkilerindeki, özellikle temellükün ve sürekli tâbiyetin merkezi konumda olduğu iktidar ilişkilerindeki "mikro" itip kakmaların net bir biçimde kavranması, herhangi bir durağan doğallaştırma ve meşrulaştırma görüşünü savunulamaz hale getirir. Bu koşullar altında hâkim bir elit sürekli olarak maddi denetimini ve simgesel alanını korumaya ve genişletmeye çalışır. Buna karşılık tâbi bir grup temellükü engellemek ve tersine çevirmek ve daha fazla simgesel serbestlik elde etmek için stratejiler tasarlar. Temellük sürecine karşı maddi basınç köleler ve serfler için neredeyse fiziksel bir zorunluluktur, sözle karşılık verme arzusunun ise kendi zorlayıcı mantığı vardır. Bu alanda tam bir zafer elde edilmez: Daha tozlar yere inmeden kaybedilmiş toprakları yeniden ele geçirmek için araştırma başlar. Tahakkümün doğallaştırılması her zaman küçük; ama anlamlı şekillerde, özellikle iktidarın uygulandığı noktada sınamaya tâbi tutulur.[33]

---

32. Bruce Lincoln, "Revolutionary Exhumations in Spain, July 1936."
* Başkalarını teşvik etmek için. (ç.n.)
33. Bunun, John Gaventa'nın başka açılardan zekice olan kitabında bulunan meşrulaştırma teorilerinin eksik öğesi olduğuna inanıyorum, *Power and Powerlessness*, özellikle 1. bölüm. Ayrıca bkz. Lukes, *Power: A Radical View.*

D. ÇİZGİNİN ALTINDA DİRENİŞ

Artık tezin bir kısmını özetleyebilecek bir durumdayız. Çok yakın zamana kadar, nadiren politik olarak kabul ettiğimiz bir düzeyde yer aldığı için, tâbi grupların aktif politik yaşamının büyük kısmı gözardı ediliyordu. Genellikle dikkate alınmayan şeyin büyüklüğünü vurgulamak için, direnişin, en fazla dikkat çeken açık, ilan edilmiş biçimleri ile altpolitika alanını oluşturan kılık değiştirmiş, dikkati çekmeme siyaseti güden, ilan edilmemiş direniş arasında ayrım yapmak istiyorum (aşağıdaki tabloya bakınız). Batı'daki çağdaş liberal demokrasiler için münhasıran açık politik eylemlere yönelik bir ilgi, politik yaşamda anlamlı olanın büyük kısmını *kavrayacaktır*. Konuşma ve toplanma özgürlüklerine ilişkin tarihsel kazanımlar, açık politik ifadenin risklerini ve güçlüğünü önemli ölçüde azaltmıştır. Ancak Batı'da çok da uzun olmayan bir süre önce ve hatta bugün, en ayrıcalıksız azınlıkların ve marjinalleşmiş yoksulların bir çoğu için açık politik eylem hiç de politik eylemin büyük kısmını kapsamaz. Yalnızca ilan edilmiş direnişe ilgi göstermek, yeni politik güçlerin ve taleplerin sahneye çıkmadan önce filizlendikleri süreci anlamamıza yardımcı olmaz. Örneğin, siyah öğrenciler, ruhban sınıfı ve onların cemaat üyeleri arasındaki sahne arkası söylemi anlamadan 1960'lardaki yurttaş hakları hareketi ya da siyah iktidar hareketi tarafından temsil edilen açık kopuşu nasıl anlayabiliriz?

Uzun bir tarihsel kesiti ele aldığımızda, görece güvenli, açık politik muhalefet lüksünün hem nadir hem de yeni bir şey olduğunu görebiliriz. Halkın büyük çoğunluğu yurttaş değil, uyruk olmuştur ve bu hâlâ devam etmektedir. *Politik* anlayışımızı açık bir şekilde ilan edilen etkinlikle sınırladığımız sürece, tâbi grupların temel olarak politik bir yaşamdan yoksun oldukları ya da sahip oldukları politik yaşamın istisnai halk patlaması anlarıyla sınırlı olduğu sonucuna varırız. Bu sonuca varmak, sessizlik ile ayaklanma arasında yer alan ve iyi ya da kötü tâbi sınıfların politik ortamı olan dev politik alanı gözden kaçırmaktır. Politikanın görünen kıyısına odaklanmak ve arkasında yatan kıtayı görmemektir.

Kılık değiştirmiş direnişin, altpolitikanın biçimlerinden her biri, gürültülü bir kamusal direniş biçiminin sessiz karşılığıdır. Arazile-

TAHAKKÜM VE DİRENİŞ

	Maddi Tahakküm	*Statü Tahakkümü*	*İdeolojik Tahakküm*
Tahakkümün Pratikleri	tahıl, vergi, işgücü vb. temellükü	aşağılama, ayrıcalıksızlık, hakaretler, onura yönelik saldırılar	hâkim grupların kölelik, serflik, kast ve ayrıcalığı gerekçelendirmeleri
Kamusal Olarak İlan Edilen Direniş Biçimleri	dilekçeler, gösteriler, boykotlar, grevler, toprak istilaları, ve açık ayaklanmalar	jest, giyim, konuşma ve/ya da hâkim olanın statü simgelerine açık saygısızlık yoluyla kamusal değer iddiası	eşitlik, devrim ya da hâkim ideolojinin olumsuzlaması nı yayan kamusal karşı-ideolojiler
Kılık Değiştirmiş, Dikkat Çekmeyen, İlan Edilmemiş Direniş Biçimleri, ALTPOLİTİKA	Gündelik direniş biçimleri, örneğin kaçak avlanma, izinsiz yerleşme, firar, vergi kaçırma, ayak sürüme Kılık Değiştirmiş Direnişçilerin Doğrudan Direnişi, örneğin maskeli temellükler, tehditler, anonim tehditler	öfke, saldırganlık ve kılık değiştirmiş itibar söylemlerinin gizli senaryosu, örneğin saldırganlık ritüelleri, intikam öyküleri, karnaval simgeciliğinin kullanımı, dedikodu, söylenti, itibar iddiası için özerk toplumsal alan yaratılması	muhalif altkültürlerin gelişmesi, örneğin binyılcı dinler, köle "kameriyeleri", halk dini, toplumsal eşkıyalık mitleri ve sınıf kahramanları, altüst olmuş dünya imgelemi, "iyi" kral ya da "Norman Boyunduruğu" öncesi mitleri

re azar azar izinsiz olarak yerleşmek, açık bir toprak istilasının altpolitikadaki karşılığıdır: İkisi de toprak temellüküne direnmeyi amaçlamaktadır. Birincisi açık bir şekilde hedeflerini itiraf edemez ve stratejisi hiçbir politik hakkı olmayan uyruklara çok uygundur. Söylenti ve intikamla ilgili halk masalları, açık küçümseme ve saygısızlık jestlerinin altpolitikadaki karşılıklarıdır: İkisi de tâbi gruplara itibar ya da saygı gösterilmemesine direnmeyi amaçlamaktadır. Birincisi dolaysız hareket edemez ve niyetini olumlayamaz, dolayısıyla politik hakları olmayan uyruklara çok uygun simgesel bir stratejidir. Son olarak, binyılcı imgelem ve halk dininin simgesel tersine çevirmeleri, kamusal, radikal karşı ideolojilerin altpolitikadaki karşılıklarıdır: İkisi de ideolojik tahakkümün kamusal simgeciliğini olumsuzlamaya yöneliktir. O halde altpolitika esas olarak, öznelerin direnişinin çok tehlikeli koşullar altında almak zorunda olduğu stratejik biçimdir.

Altpolitikanın stratejik buyrukları, onu basitçe modern demokrasilerin açık politikasından derece olarak farklılaştırmakla kalmayıp; temelden farklı bir politik eylem mantığı da dayatmaktadır. Hiçbir kamusal talepte bulunulmaz, hiçbir açık simgesel çizgi çizilmez. Tüm politik eylem, niyetleri gizlemek ya da açık bir anlamın ardında saklamak üzere tasarlanan biçimlere bürünür. Hemen hemen hiç kimse kendi adına, itiraf edilen amaçlarla hareket etmez, çünkü bu kendi kendini yenilgiye uğratmak anlamına gelir. Tam da bu tür politik eylem dikkatli bir şekilde anonim olmak ya da amacını inkâr etmek üzere tasarlandığı için altpolitika oldukça fazla yorum gerektirir. Olaylar tam göründükleri gibi değildirler.

Altpolitikanın izlediği kılık değiştirme mantığı, özüne olduğu kadar örgütlenmesine de uzanır. Yine, örgütlenme biçimi politik seçimin olduğu kadar politik zorunluluğun da bir ürünüdür. Açık politik etkinlik engellendiği için, direniş, resmi bir örgütlenme olmaktan çok, gayri resmi akrabalık, komşuluk, arkadaşlık ve topluluk ağlarıyla sınırlıdır. Halk kültürü biçimlerinde bulunan simgesel direnişin muhtemel bir masum anlamı olduğu gibi altpolitikanın temel örgütsel birimlerinin de alternatif, masum bir varoluşu vardır. Gayri resmi pazar, komşu, aile ve topluluk toplantıları böylelikle direniş için hem bir yapı hem de bir örtü sağlar. Direniş küçük gruplar içinde, tek tek yürütüldüğü ve daha büyük bir ölçeğe

taşındığında halk kültürünün anonimliğini ya da gerçek kılık değişikliklerini kullandığı için gözetimi engellemeye çok uygundur. Toplanacak liderler, araştırılacak üyelik listeleri, ihbar edilecek manifestolar, dikkat çekecek kamu etkinlikleri yoktur. Bunlar, üzerine daha gelişkin, açık, kurumsal biçimlerin inşa edilebileceği ve muhtemelen yaşayabilmeleri için dayanak aldıkları politik yaşamın ilksel biçimleridir. Bu ilksel biçimler altpolitikanın neden bu kadar sık dikkatten kaçtığının açıklanmasına da yardımcı olur. Resmi politik örgütlenme elitlerin (örneğin avukatlar, politikacılar, devrimciler, politik patronlar), yazılı kayıtların (örneğin, kararnameler, bildirgeler, yeni öyküler, dilekçeler, hukuk davaları) ve kamusal eylemin alanıysa, altpolitika gayri resmi liderliğin ve elit olmayanların, sohbetin ve sözlü söylemin ve gizli direnişin alanıdır. Altpolitikanın mantığı geçtiği yerde pek az iz bırakmaktır. İzlerini kapatarak yalnızca uygulayıcılarının girdiği riskleri azaltmaz, aynı zamanda toplumsal bilimcileri ve tarihçileri gerçek politikanın vuku bulduğuna ikna edecek belgesel kanıtların da büyük kısmını yok eder.

Altpolitika kuşkusuz gerçek politikadır. Birçok açıdan, liberal demokrasilerdeki politik yaşama göre daha büyük bir azimle, daha büyük paylar için ve daha büyük eşitsizliklere karşı yürütülür. Gerçek zeminler yitirilir ve kazanılır. Altpolitikanın firarlarıyla ordular çökertilir ve devrimler kolaylaşır. Fiili mülkiyet hakları oluşturulur ve tehdit edilir. Uyruklarının küçük savaş hilelerinin birikmesi onları işgücü ve vergilerden yoksun bıraktığında, devletler mali krizler ya da temellük krizleriyle karşılaşırlar. Onur duygusunu ve intikam fantezilerini içeren direniş altkültürleri yaratılır ve beslenir. Karşı hegemonik söylem gelişir. O halde altpolitika, daha önce de vurgulandığı gibi her zaman izin verilebilir olanın sınırlarını zorlar, sınar, araştırır. Gözetim ve cezalandırmadaki herhangi bir gevşemeyle birlikte, ayak sürüme ilan edilmiş bir greve, dolaylı saldırganlık ifade eden halk masalları yüz yüze meydan okuyucu küçümsemeye, binyılcı hayaller devrimci politikaya dönüşme tehlikesi taşırlar. Bu stratejik noktadan, altpolitika, politikanın ilksel – temel anlamında– biçimi olarak düşünülebilir. Onsuz var olamayacak olan daha gelişkin kurumsallaşmış politik eylemin yapıtaşıdır. Tarihte uyrukların çoğunlukla içinde yaşadığı tiranlık ve zulüm ko-

şullarında, politik yaşamın *ta kendisidir*. Ve açık politik yaşamın nadir kibarlıkları sık sık olduğu gibi kısıldığında ya da yok edildiğinde, altpolitikanın ilksel biçimleri güçsüzlerin derinlemesine bir savunması olarak kalır.

VIII. İKTİDAR SARHOŞLUĞU: GİZLİ SENARYONUN İLK KAMUSAL İLANI

Bu karışıklık dönemi Kazia [kısa bir süre önce düşmüş bir ailenin ev hizmetçisi] için daha çok bir Satürn Bayramı'ydı: Ayıplanmayan bir özgürlükle kendinden üstün olanları azarlayabiliyordu.

– GEORGE ELIOT, *The Mill on the Floss*

Çok yakında ağza alınmaz olanı söyleteceksin bana.

– SOPHOKLES, *Antigone*

En iyi, en heyecanlı güreş karşılaşmaları... ardında bir adaletsizlik, ihanet ve haksızlık tarihi olan ve misilleme vaat edenlerdir. Güreşçilerin söylemekten hoşlandıkları ve hayranlarının beklemeyi öğrendikleri gibi "Kol kırılır ama yen içinde kalmaz."

– DONALD NONINI ve ARLENE AKIKO TERAOKA, "Class Struggle in the Squared Circle"[1]

Bu son bölümde, gizli ve kamusal senaryolar arasındaki sınır kararlı bir şekilde aşıldığında neler olduğunu ele alacağız. Bizi özellikle ilgilendiren, gizli senaryonun ilk kamusal ilanının politik etkisidir. Bu istisnai anların analizi önceki tartışmalarımızdan önce gelseydi uygunsuz olacaktı. Şimdiye kadar tezimin ana hedefi, hâkim olanın ve zayıf olanın kamusal ve sahne arkası senaryolarının bir değerlendirmesinin, iktidar ilişkilerini yeni bir şekilde nasıl aydınlatabileceğini göstermekti. Şimdi daha nadir olan açık karşılaşma olaylarına yöneldiğimizde, tâbi grupların gizli senaryosunun

1. *Critical Anthropology: The Ethnology of Stanley Diamond* içinde yayımlanacaktır, der. Ward Gailey ve Viana Muller, çıkacak.

yalnızca kamusal çatışmalara, toplumsal hareketlere ve isyana bir giriş –bir temel– olarak anlamlı görünmesi tehlikesi ortaya çıkmaktadır. Durum böyle olsaydı, tâbi grupların politik mücadelelerinin büyük kısmının çok daha muğlak bir alanda yürütüldüğü konusundaki ısrarım boş bir çaba olacaktı.

Bu zorunlu kaydı akılda tutarsak, gizli senaryonun analiz edilmesinin politik hamle belirtisi taşıyan anlara dair bir şeyler söyleyebileceği yine de açıktır. Bu anları anlamaya yönelik ilk adım, meydan okurcasına konuşanların yaşadıkları ruh halinin ilk kez analizimizin merkezine yakın bir yere yerleştirilmesidir. Heyecanları ve enerjileri olayları sürükleyen şeyin parçası olduğu için, yapısal değişkenler oldukları kadar durumun bir parçasıdırlar da. Ayrıca politik hamlelerde temel bir güçtürler; kamu seçimi teorisi şöyle dursun, toplumsal hareketlere ilişkin kaynak seferberliği teorilerinin bile uzaktan yakından kavramayı umut edemeyeceği bir güç. Meydan okuma edimlerinin yarattığı (korkuyla karışık) ilk coşkunluğu örnekledikten sonra, kamusal bir aşağılamanın tersine çevrilmesinin tam olarak tadının çıkarılması için kamusal olması gerektiğini açıklamayı deneyeceğim. Bu bizi, karizmatik edimlerin, tâbi bir grubun gizli senaryosundaki kökleri sayesinde toplumsal güçlerini nasıl kazandıklarının ele alınmasına götürür. Bu karizmatik edimleri olanaklı kılan ve devrimci elitler kendilerini ansızın yakalanmış hisseder ve onun dümen suyunda kalırken politik bir hamlenin bu kadar hızlı bir şekilde nasıl tırmandığını anlamamıza yardım eden şey, bu tarihöncesidir.

A. HEGEMONİK GÖRÜNÜŞLERİN YENİDEN ÜRETİMİNİN REDDİ

İktidarın karşısında, normatif uyumun sözlerini, jestlerini ve diğer işaretlerini üretmenin kamusal reddi tipik olarak bir meydan okuma olarak yorumlanır; ve tipik olarak o amacı taşımaktadır. Burada can alıcı ayrım, *pratik olarak uyum sağlama başarısızlığı* ile *ilan edilen uyum sağlama reddi* arasındadır. Birincisi mutlaka normatif tahakküm düzenini ihlal etmez; ikincisi ise hemen her zaman eder.

Pratik bir uyum sağlama başarısızlığı, anlamlı, kamusal bir redle birleştiğinde, bir düello daveti, simgesel bir savaş ilanı oluşturur. Bir üste uygun şekilde selam verememek bir şeydir. Böyle bir başarısızlık simgesel bir anlamı olmayan kasıtsız bir dikkat kusuru olarak yorumlanabilir. Bir üste selam vermeyi cesaretle reddetmek ise tamamen başka bir şeydir. Bazı açılardan davranış hemen hemen aynı olabilir; ama birisi zararsız ya da muğlak bir edim olduğu halde, diğeri tahakküm ilişkisinin kendisine yönelik örtük bir tehdittir. Dolayısıyla, birine çarpmak ile o kişiyi açık açık itmek arasında, aşırmak ile mallara açıkça el koymak arasında, milli marşı söyleyememek ile milli marş çalındığı sırada diğerleri ayakta dururken alenen oturmak arasında, dedikodu ile aleni bir hakaret arasında, dikkatsizlik sonucu olarak makine kırmak ile açık sabotajın sonucu olarak makine kırmak arasında dünya kadar fark vardır. Örneğin, çok sayıda üyesi nikâhsız birlikte yaşamayı seçtiğinde Katolik hiyerarşisi, ne kadar üzücü bir durum olursa olsun bunun aynı üyelerin evlilik törenini ve Kilise'nin bu töreni yapma otoritesini açık açık reddetmesinden daha az kurumsal önemi olduğunu anlar.

Hâkim elitlerin, tâbi olanların yetersiz performansları ile normların ayan beyan ihlali arasında yapmaları muhtemel ayrım, aşırı derecede hassas bir onur duygusunun sonucu değildir. Daha çok açık açık meydan okumanın muhtemel sonuçlarına ilişkin anlayışlarından kaynaklanır. Birçok otorite biçimi, hegemonyanın kamusal dokusunu fiilen yırtmadığı sürece, oldukça yüksek bir pratik itaatsizlik düzeyini hoş görebilir. Fark Witold Gombrowicz'in, bir edebiyat sınıfında öğrencilerin tipik tavrı olan genel kayıtsızlık ve ayak sürümenin, öğrencilerden biri herkesin bildiği bir şeyi açık açık ilân ettiği zaman aniden değiştiğinde neler olduğuna ilişkin açıklamasında çok iyi dile getirilir: Öğrenci caiz görülen şairlerin eserlerini okurken caiz görülen duygulardan hiçbirini hissetmediğini söylemiştir. O anda, "genel iktidarsızlığın korkunç gölgesi... sınıfın üzerinde dolaşıyordu; öğretmen her zamankinin iki katı inanç ve güven vererek hemen karşı eylemde bulunmazsa yenileceğini hissetti."[2] Girişime yönelik inanç eksikliği gizli senaryoyu terk

2. *Ferdydurke*, İng. çev. Eric Mosbacher, 61.

edip kamusal bir olgu haline geldiğinde, girişimin meşruluğu açısından, sahne arkası sapkınlığının tek başına asla yaratamayacağı bir tehdit yaratmıştır.

Çok nadir durumlarda, tahakkümü ve coşkulu rızayı içeren kitlesel bir kamu gösterisi olarak düzenlenen şey, aşağıdan reddin kamusal bir teşhirine dönüştüğünde, "genel iktidarsızlığın korkunç gölgesi" ancak simgesel bir bozgun olarak tanımlanabilecek şey haline gelir. Milyonlarca Romanyalı, 21 Aralık 1989'da Bükreş'te Devlet Başkanı Nikolai Çavuşesku tarafından uzak Timisoara şehrinde eşi görülmemiş protesto gösterilerine rağmen hâlâ iktidarda olduğunu göstermek için düzenlenen ve televizyona alınan miting sırasında böylesi çığır açıcı bir âna tanıklık etmiştir.

> Gençler yuhalamaya başladılar. Hâlâ karışıklığın artmakta olduğunun farkında değilmiş gibi görünen Başkan, anti-komünist güçleri itham ederken onunla alay ediyorlardı. Yuhalama sesleri giderek yükseldi ve teknisyenler işi ele alıp daha önceden kaydedilmiş alkış seslerini yuhalamaların yerine geçirene kadar kısa bir süre televizyon izleyicileri tarafından duyuldu.
> Bu, Romanyalıların güçlü liderlerinin aslında yaralanabilir olduğunu anladıkları andı. Başkentte protesto gösterileriyle dolu bir öğleden sonraya ve oluk oluk kan dökülen ikinci bir geceye yol açtı.[3]

Bu nedenle tehdit altında bile olsa hegemonik görünüşlerin yeniden üretimi, tahakkümün uygulanması için hayati bir önem taşır. Dolayısıyla, doktrinin kimlik için merkezi önem taşıdığı kurumlar, sapkınlık itiraflarının ve sözünü geri almanın hakikiliğinden çok, bunların sağladığı kamusal oybirliği gösterisiyle ilgilenirler. Kişisel kuşkular ve içe dönük kinizm başka şeydir; kamusal kuşkular ve kurumun ve temsil ettiği şeyin dışa dönük reddi başka şeydir.

O halde hegemonik bir performansa uymanın açık reddi, itaatsizliğin özellikle tehlikeli bir biçimidir. Aslında, *itaatsizlik* [insubordination] terimi burada oldukça uygundur; çünkü herhangi bir uyum gösterme reddi yalnızca simgesel bir duvardaki küçük bir çatlak değildir; zorunlu olarak bu tâbiyet biçiminin gerektirdiği tüm diğer edimleri de sorgular. Derebeyinin önünde eğilmeyi red-

3. "Ceausescu's Absolute Power Dies in Rumanian Popular Rage," *New York Times*, 7 Ocak 1990, s. A15.

deden bir serf neden tahılını ve işgücü hizmetlerini vermeye devam etsin? İtaatteki tek bir kusur, tahakküm sistemi için ihmal edilebilir sonuçlarla, onarılabilir ya da bağışlanabilir. Ancak tek bir başarılı kamusal itaatsizlik edimi görünürdeki rızanın pürüzsüz yüzeyini deler ki bu, temeldeki iktidar ilişkilerinin görünür bir hatırlatıcısıdır. Simgesel meydan okuma edimlerinin iktidar ilişkileri için böylesine uğursuz sonuçları olduğu için, Veyne'in hatırlattığı gibi Romalılar, yasanın basit ihlallerinden çok *indocilité*'ye [dikkafalılık] karşı sert önlemler almışlardır.[4]

Açık bir itaatsizlik ediminin vuku bulup bulmadığı sorusu basit bir soru değildir; çünkü belirli bir eylemin anlamı verili değildir, toplumsal olarak oluşur. Aşırı noktalarda, yorumlama özgürlüğü daha azdır. Bir köle diğer kölelerin önünde efendisine vurduğunda, oldukça açık bir kamusal meydan okuma söz konusudur. Hırsız ya da kaçak avcı gece çaktırmadan hareket ederken, mülkiyet ilişkilerine hiçbir kamusal meydan okumada bulunulmadığı oldukça açıktır. Bu uç noktalar arasında, büyük bir yorumlama özgürlüğü vardır. Hâkim olanlar, işlerine geldiğinde simgesel bir meydan okumayı gözardı etmeyi seçebilir, duymamış ya da görmemiş gibi yapabilirler ya da meydan okuyan kişiyi akıl hastası olarak tanımlayarak edimini sahip olabileceği anlamdan yoksun bırakabilirler. Bir meydan okumayı anlamanın reddedilmesi, meydan okuyana eylemini bir kez daha gözden geçirme fırsatı verme amacını taşıyan bir strateji de olabilir (örneğin "Bu ihlali bağışlayacağım, ama şu koşullarla..."). Aynı sebeple, hâkim olan, bir kişiyi kamusal bir örnek olarak kullanmak için, muğlak bir edimi dolaysız bir simgesel meydan okuma olarak yorumlamayı da seçebilir. Frederick Douglass bir efendinin, az çok keyfi bir şekilde, bir yanıtın tonunu, yanıt verememeyi, bir yüz ifadesini, bir baş sallama hareketini nasıl bir küstahlık edimi olarak yorumlayabildiğini ve bunun için köleyi dövdürebildiğini anlatıyordu.[5]

Bu tür bir edimin nasıl yorumlandığı yalnızca hâkim olanın ruh haline, mizacına ve zekâsına bağlı değildir; aynı zamanda bir politika meselesidir. Örneğin, gerillalara ya da isyancılara haydut muamelesi yapmak genellikle hâkim elitlerin çıkarınadır. İsyancıların

4. Veyne, *Le pain et le cirque*, 548.
5. *My Bondage and My Freedom*, 61.

kamusal söylemde elde etmeye çalıştıkları statüyü yadsıyarak, otoriteler onların edimlerini devlete karşı politik meydan okumayı en aza indiren bir kategori içinde massetmeyi seçerler. Bu stratejinin aşağıdan gelen ayna imgesi, köylülerin bazı haydutları, zenginden alıp yoksula veren ve Robin Hood tarzında kaba adalet dağıtan mitik kahramanlara dönüştürmeleridir. Bazı etiketler büyük ölçüde bir alışkanlık ya da kolaylık nedeniyle uygulanabilirler; ama retorik bir stratejinin parçası olmaları da aynı ölçüde muhtemeldir. Elitler tarafından yayılan tanımın daha geniş bir izleyici kitlesi arasında hâkim olup olmadığı başka bir meseledir; ama devrimcileri haydut, karşı koyanları zihinsel özürlü, muhalifleri hain olarak damgalamanın genellikle elitlere hizmet ettiğine pek kuşku yoktur. Dolayısıyla hegemonik görünüşleri yeniden üretmenin reddi tamamen açık değildir. Bir eyleme bir tanım dayatmaya ve onu damgalamaya yönelik politik mücadele, genellikle eylemin kendisi kadar önemlidir.

B. SESSİZLİĞİ KIRMAK: POLİTİK ELEKTRİK

> *Bu resmi yorum sonuç olarak gerçeklikle birleşir. Genel ve her şeyi kapsayan bir yalan hâkim olmaya başlar; insanlar ona adapte olmaya başlarlar ve herkes yaşamının bazı kısımlarında yalanla uzlaşır ya da onunla birlikte yaşar. Bu koşullar altında, insanın bütün dünyayı karşısında bulması riski de dahil olmak üzere her şeye rağmen, her şeyi saran yalanlar ağını parçalayarak doğruyu öne sürmek, içten bir şekilde davranmak olağanüstü politik öneme sahip bir edimdir.*
>
> – Çek oyun yazarı VÁCLAV HAVEL[6]

Okur, Bayan Poyser'in toprak sahibinin yüzüne patlamasının elektriklendirici etkisini hatırlayacaktır. Burada, gizli senaryonun ilk kamusal ilanının yapıldığı politik an üzerinde yoğunlaşmak isti-

6. *Times Literary Supplement*'deki bir görüşmeden alınmıştır, 23 Ocak 1987, s. 81. Bu alıntının Havel'in kendine sürekli, resmi ve daha güvenli bir iş bulmasından dokuz ay önce yazdığı bir yazıdan alındığını belirtmek isterim.

yorum. Bu ana ilişkin olarak anlaşılması gereken en önemli şey, ilanı yapan kişi ya da (kişiler) üzerinde ve sık sık ona tanıklık eden izleyicilerin üzerinde tipik olarak yarattığı büyük etkidir. Bu anın öznel gücünü ifade etmek, ilk elden bir dizi anlatının dinlenmesini, kişisel tanıklık verecek tanıkların çağrılmasını gerektirir.

Ricardo Lagos, General Augusto Pinochet'nin diktatörlüğü altındaki Şili'deki bir düzine ihtiyatlı muhalif politikacıdan biriydi. Haziran 1988'de, Şili televizyonundaki canlı, bir saat uzunluğundaki bir program sırasında elli yaşındaki bu ekonomist sessizliği kırdığında her şey değişti. Haber muhabiri anın çarpıcılığını çok iyi kavramıştı.

> Bir saat uzunluğundaki canlı söyleşi programının ortasında, kameraya baktı, bir parmağını uzattı ve güçlü, hatiplere özgü bir sesle sözlerini General Pinochet'ye yöneltti. Halk oylamasından sonra sekiz yıl önce bir daha yeniden seçilmeye çalışmayacağını söylediğini hatırlattı. "Ve şimdi," diye devam etti Bay Lagos, hâlâ doğrudan General Pinochet'ye hitap ederek, "ülkeye sekiz yıl daha işkence, cinayet ve insan hakları ihlalleri vaat ediyorsunuz. Bana göre bir Şililinin iktidarı yirmi beş yıl bırakmadan elinde tutacak kadar sevmesi kabul edilemez bir şeydir."... Üç görüşmeci sürekli olarak sözlerini kesmeye çalıştılarsa da, "Beni bağışlamak zorundasınız. On beş yıllık sessizlik adına konuşuyorum ben" diyerek onları kaale almadı.[7]

Muhabirin vurguladığı gibi olayın etkisi "bir deprem gücündeydi." "Bazılarını şoka uğrattı, bazılarını heyecanlandırdı, General Pinochet'yi ise çileden çıkardı." "Ayrıca politik bir star, sosyalizmi yeniden canlandırma yeteneğine en fazla sahip olduğu düşünülen bir adam yarattı."[8] Ricardo Lagos'un patlamasının yarattığı politik şok, Bayan Poyser'in konuşmasının yarattığı etkiye benzer. Her iki durumda da konuşmanın politik sarsıntısı kesinlikle dinleyicilere verdiği bilgi ya da duygunun yeniliğine bağlı değildir. Şili'de Lagos'un söylediklerinin aslında uzun zamandır dostlar, iş arkadaşları ve politik olarak birbirine yakın olan kişiler –Hıristiyan Demokratlardan aşırı sola kadar– arasında paylaşılan görüşlerin ol-

7. Shirley Christian, "With a Thunderclap, Leftist Breaks Chile's Silence," *New York Times*, 30 Haziran 1988, s. A4.
8. *A.g.y.*

dukça sınırlı bir ifadesi olduğunu düşünmek gerekir. Bu nedenle Lagos, "Ben on beş yıllık bir sessizlik adına konuşuyorum" derken açıkça, artık binlerce Şili yurttaşının on beş yıldır düşündüğü ve daha güvenli koşullar altında söylediği şeyleri doğrudan Pinochet'ye söylediğini belirtiyordu. Kırdığı sessizlik, kamusal senaryodaki meydan okumanın sessizliğidir. Anın politik elektriği, yüksek dramatikliği kısmen, aynı zamanda Lagos'un sessizliği kırarak kendini çok büyük bir tehlikeye atmasına bağlıdır. Bayan Poyser toprak sahibine karşı çıkar ve köyün büyük kısmı adına konuşurken kiracılığını riske atıyordu, Ricardo Lagos ise diktatöre meydan okur ve Şili halkının büyük kısmı için konuşurken hayatını tehlikeye attı. Gizli senaryonun muhalefetinin açık direniş eşiğini geçtiği an, her zaman politik olarak elektrikli bir durumdur.

Kişisel rahatlama, tatmin, gurur ve keyif duygusu –genellikle alınan gerçek risklere karşın– bu ilk açık ilanın yaşanma biçiminin ayrılmaz bir parçasıdır. Gizli senaryoyu nitelemek için *doğru* terimini kullanmaktan açık bir şekilde kaçındığımız halde, iktidar karşısında gizli senaryonun açık ilanının tipik olarak hem konuşmacı tarafından hem de onun durumunu paylaşanlar tarafından, sonunda kaçamaklı sözler ve yalanlar yerine doğrunun söylendiği bir an olarak yaşandığı çok açıktır. Basit bir "doğruya sahip olma" iddiasının temelsizliğini gören postmodern şüpheciliğimiz bizi terimi kullanmaktan imtina etmeye itiyorsa da Václav Havel'in yaptığı gibi bu cesur adımı atanların bunu bir doğruluk ve kişisel bir sahicileşme anı olarak yaşadıklarını kabul etmemizi kesinlikle önlememelidir.

Köle anlatılarından edindiğimiz kanıtlar bu açıdan sarihtir. Örneğin efendileri ya da kâhyaları öldüğünde kölelerin ağlamaları ve kamusal olarak "cennete gitti" demeleri beklenirdi. Sahne arkasında kölelerin kendi aralarında, nefret edilen bir efendinin "iğnelerle dolu bir fıçıya benzeyen" cehenneme gittiğini söylemeleri âdettendi. Özellikle gaddar ve nefret edilen bir kâhya söz konusu olduğunda ise, ölümünden duyulan sevinç o kadar kendiliğinden ve büyük olmuştu ki, kamusal senaryoya bile yansımıştı. Köleler, "Yaşasın John Bell öldü ve gitti; umarım cehenneme gitmiştir," diye şarkı söylüyorlardı. Sahneyi anlatan başka bir köle şöyle diyordu: "O plantasyondaki zencilerin mutlu olduğunu gördüğüm

tek zamandı.'"[9] Anlatı, mutluluğun yalnızca bir düşmanın ölümünden değil; aynı zamanda büyük sevincin kolektif olarak kamusal bir şekilde ifade edilmesiyle yaşanan rahatlamadan da kaynaklandığını açıkça ortaya koyuyor. Böyle bir meydan okuma aracılığıyla kişisel gerçekleşmenin belki de en iyi bilinen örneği Frederick Douglass'ın, efendisiyle fiziksel mücadelesine ilişkin anlatısıdır. Douglass ölüm riskini göze alarak efendisine yalnızca cevap vermekle kalmamış, kendisine dayak atılmasına da izin vermemiştir. Douglass gurur ve öfke nedeniyle, efendisiyle kavga etmiş; ama karşılık olarak onu dövme noktasına kadar gitmemiştir. Karşılaşma beraberlikle sonuçlanmış ve mucizevi bir şekilde Douglass cezadan kurtulmuştur. Ancak bizim amaçlarımız için önemli olan, bu deneyimin onun için taşıdığı anlamdır: "Daha önce bir *hiçtim; Artık bir insan olmuştum....* Ona direndikten sonra, kendimi daha önce hiç hissetmediğim gibi hissettim. *Yeniden doğmak* gibi bir şeydi bu.... Artık ölmekten korkmadığım bir noktaya ulaşmıştım. Biçimsel olarak bir köle olarak kaldıysam da bu ruh beni aslında özgür bir adam yaptı. Bir köle kırbaçlanamadığı zaman, yarıdan fazla özgür demektir."[10] Çoğu köle için, çoğunlukla, hayatta kalmanın anahtarı sözsel ya da fiziksel meydan okuma dürtüsünü sıkı bir denetim altında tutmaktı. Kölenin efendisine meydan okuduğu istisnai durumlarda, edim, sonunda samimi bir şekilde davranmış olmaktan kaynaklanan bir ferahlama yaratıyordu; bu duyguya muhtemelen sonuçlara ilişkin ölümcül bir korku karışsa bile.

Dolaysız fiziksel tehlike unsuru denklemden çıkarıldığında bile, genellikle küçümsenen bir efendiye artık hürmet duyarmış

9. Raboteau, *Slave Religion,* 297.

10. *My Bondage and My Freedom,* 151-52. İlk vurgu orijinaldendir, ikincisi bana ait. Douglass ve diğerleri, fiziksel karşılaşmalardan sonra bir şekilde hayatta kalan ve efendilerini kendilerinin vurulabileceğine, ama kırbaçlanamayacağına ikna eden kölelerden söz ediyorlar. O zaman efendi ya hep ya hiç gibi bir seçimle karşı karşıyadır. Etkili yasal kurumların olmadığı toplumlarda maşizmin [machismo] mantığı buna çok benzer; bir hakaretin öcünü almak için ölüm riskine girme konusundaki inandırıcı bir gönüllülük, hasımları, böyle bir hakarette bulunmadan önce çok dikkatli düşünmek zorunda bırakır. Caydırma teorisyenleri bu durumu dikkatli bir şekilde incelemişlerdir, ama muhtemelen Joseph Conrad'ın beline patlayıcılar bağlayarak Londra sokaklarında dolaşan ve polisin uzak durduğu tehlikeli bir anarşisti anlatan romanında yaptığı kadar iyi bir şekilde değil. *The Secret Agent: A Simple Tale.*

gibi yapmamanın getirdiği harika bir tatmin ve memnuniyet duygusu vardır. Aslında özgür olan; ama kaçırılıp köle yapılan ve on yıl sonra kaçana kadar köle olarak kalan Solomon Northrup, esaret altındaki tavırlarını dokunaklı bir şekilde anlatıyor: "On yıl boyunca ona gözlerimi yere indirerek ve şapkamı çıkararak –bir köle tavrı ve diliyle– hitap etmek zorundaydım.... [Artık özgür olduğum için]... insanlar arasında gözlerimi yine yukarı kaldırabiliyorum. Çektiğim acılardan ve bana bu acıları verenlerden gözlerimi yukarı kaldırarak söz edebiliyorum."[11] Solomon Northrup'un anlatısının sonraki kısmından, köleliği sırasında diğer kölelerle kendisine yapılan haksızlıklardan konuştuğunu biliyoruz. Ancak mesele eskiden başını yukarı kaldırabileceği ve hissettiğini söyleyebileceği bir alanın olmaması değil, artık yalnızca sahne arkasında kölelerle değil, doğrudan hâkim olana hitap edebilmesidir.

Otoritelere karşı uzun süredir bastırılmış bir yanıtın ilk kamusal ifadesinden kaynaklanan sarhoş edici duygu, diğer tâbiyet biçimlerinde de tipiktir. 1960'larda Amerika Birleşik Devletleri'ndeki yurttaş hakları hareketi ile feminist bilincin gelişmesi arasındaki bağlantılara ilişkin incelemesinde, Sara Evans, Darlene Stille'in deneyimini anlatır. Eğitimli bir kadın olan Darlene Stille ilerleme olanağı olmayan bir işe kısılıp kalmış ve cinsiyeti nedeniyle üst mevkiler kendisinden esirgenmiştir; sonunda diğer kadınlarla birlikte işverenine karşı çıkma cesaretini toplamıştır. Bu adımı atmak için geçtiği süreç, bizim amaçlarımız açısından bu adımın psikolojik etkisi kadar önemli değildir: "İçimde birikmiş olan tüm bu öfkenin artık serbest kalması, *bana havlayanlara benim de havlayabilmem*... daha geniş bir kadınlar topluluğunda sesimi yeniden bulabilmem harika bir duyguydu."[12] İnsan onurunun yeniden ele geçirilmesi duygusunun gücünü hissetmeden bu tür öz betimlemeleri okumak zordur. Darlene Stille sanki bir köpekmiş gibi havlamalara karşılık vermekten ve diğerleriyle birlikte "sesini" bulmaktan söz ediyor. Douglass "yeniden doğmak"tan, Northrup ise yukarı bakmaktan ve samimiyetle konuşmaktan söz ediyor. Gizli senaryonun kamusal ilanı, kişinin daha önce güvenli bir şekilde gözden uzak tutulan karakterinin bir parçasını ortaya koyduğu için,

---

11. Osofsky, *Puttin' on Ole Massa,* 324.
12. Evans, *Personal Politics,* 299.

aynı zamanda sanki bir özsaygı ve kişilik duygusunu yeniden oluşturuyor.

Uzun süre bastırılmış bir senaryonun bir kısmını ya da tamamını söyleme cesareti, büyük ölçüde bireysel mizaç, öfke ve kabadayılıkla ilgili bir şeydir. Ancak, yüksek sesle konuşmanın tehlikesini daha önce çekingen olanlara cesaret kazandıracak kadar aniden azaltan tarihsel koşullar vardır. Genel Sekreter Mihail Gorbaçov'un 1988'deki *glasnost* kampanyası, SSCB'de eşi görülmemiş bir kamusal beyanatlar sağanağını serbest bıraktı. Temsil edici olduğu düşünülebilecek bir örnekte, sevilmeyen bir parti üyesinin, Moskova'daki bir parti konferansının yerel bir delegesi olarak seçilmesiyle çileden çıkan Yaroslav kentinin birçok yurttaşının, delegenin geri çekilmesini talep etmek üzere büyük bir kamusal miting düzenlediği bildirilmektedir. Yeni atmosferde başarılarının sarhoş edici olduğu ortaya çıktı. Bir parti üyesi ve yerel bir pedagoji enstitüsünde parti tarihi öğretmeni olan Valentin Sheminov, Gorbaçov'un yerel sovyetlerin liderliğini parti liderliğiyle birleştirme düşüncesinin yanlış olduğunu belirterek, Gorbaçov'a kendi adına bir telgraf çekmek gibi duyulmamış bir adım atacak kadar cesaretlendi. Burada da, dikkate değer olan nokta şikâyetinin özü değil, kendi adına eleştirel bir yazı yazmanın getirdiği coşkuydu:

> Düşüncelerini Moskova'ya ilettikten saatler sonra, Bay Sheminov hâlâ parti konferansına "katılmış" olma, gelişen glasnost özgürlüğünü paylaşma heyecanını açıkça koruyordu. Cebinden dikkatle katlanmış bir telgraf kâğıdı çıkardı ve gururla gösterdi. "İlk defa böyle bir şey yapıyorum," dedi, "Sanki ruhumun üzerinden bir taş kalkmış gibi."[13]

Analitik ilgimiz, münferit bir bireyin daha önce gizli olan bir senaryoyu açıkça ilan ederek yaşadığı öznel deneyimden çok, az çok ortak bir boyun eğmeyi ve dolayısıyla az çok ortak bir gizli senaryoyu paylaşmış grupların kolektif deneyimi üzerinde yoğunlaşıyor. Bu kolektif deneyimin analitik önemine dönmeden önce, bütün bir halk kategorisi artık kamusal sesini bastırmadığını birden bire fark ettiği zaman ortaya çıkan toplumsal atmosferi kısaca be-

13. Esther B. Fein, "In a City of the Volga, Tears, Anger, Delight," *New York Times*, 7 Temmuz 1988, s. 7.

timlemek yararlı olacaktır. En iyi kaydedilmiş ve en dramatik yeni örneklerden biri, Gdansk'ta Lenin Tersanesi'ndeki bir grev, ülke çapında *Solidarnosc* diye bilinen bir işçi hareketinin ve faal, yeni bir kamusal yaşamın oluşumuna yol açtığı zaman, Ağustos 1980'de Polonya'da yaşanan heyecandır. Atmosfer karnaval gibi değilse de şenlikliydi. Örneğin, işçiler kısa bir süre önce hırsızlıkla suçlanarak işten atılan, sevilen vinç işçisi Anna Walentynowicz'i getirmek için müdürün limuzinini yolladılar; Walentynowicz 1970'te rejim tarafından öldürülen grevcilerin yıldönümü için mum yapmak amacıyla yakındaki bir mezarlıktan mum dipleri toplamıştı.[14] Tüm durum ritüel bir tersine çevirmeydi. Seferber olmuş bir işçi sınıfı açık bir şekilde resmi proleter partisiyle karşı karşıya geliyordu. Bir işçi şöyle demişti: "Yönetici parti, güya soyundan geldiğini ve onun adına yönettiğini iddia ettiği sınıfın mahkemesine getirildi."[15] Gizli senaryonun iktidar sahiplerine kamusal ilanı yalnızca simgesel değildi. İşçilerin ısrarı üzerine, başbakan vekili tersaneye gelmek ve işçilerle görüşmek zorunda kaldı; görüşmeler hoparlörlerle doğrudan bir araya toplanmış binlerce tersane işçisine ve başka fabrikalardan gelen delegelere duyuruluyordu. Otoritelerin, daha önce gizli senaryonun güvenliği içinde yalıtılmış olan şikâyetler ve taleplerle kamusal bir şekilde karşılaşmalarının toplumsal etkisi muazzamdı. Lawrence Goodwyn bu anın önemini çok iyi kavramıştır:

> Burada zorunlu olarak insani bir ritim vardır; sonunda konuşabilmektedirler ve bir Baş Sansürcü orada *onları* dinlemek zorundadır. Tarihin, uzun zamandır herhangi bir toplumda ya da herhangi bir dengesiz insan ilişkisinde vuku bulmamış olan, güzel bir ânıdır bu. İlk kez her zaman bir parça aşırılık görülmektedir; bu aşırılığın varlığı geçmişin aşağılamalarını ve trajedisini doğrular ve bazı temel düzenlemelerin yakın ya da olanaklı olduğuna, hiç değilse tutkuyla istendiğine işaret eder.[16]

Dönemi yorumlayan birçok kişi, açık konuşma olanaklı hale gelir gelmez halkın son derece konuşkanlaştığını vurgular. Sanki

14. Timothy Garton Ash, *The Polish Revolution: Solidarity*, 38-39.
15. *A.g.y.*, 37.
16. "How to Make a Democratic Revolution," 31

gizli senaryoyu engelleyen bir baraj birdenbire yıkılmıştır. Timothy Garton Ash'ın yorumu, bu halk coşkusunu, otuz yıllık kamusal sessizliğin bağlamına yerleştirir ve daha önce önerilen analize çok yaklaşır:

> Bu "ruh devrimi"nin niteliğini değerlendirmek için, otuz yıl boyunca Polonyalıların çoğunun ikili bir yaşamı olduğunu bilmek gerekir. İki davranış koduyla, iki dille -kamusal ve özel- iki tarihle -resmi ve gayri resmi- yetişiyorlardı. Okul günlerinden başlayarak, yalnızca kamu önünde özel düşüncelerini gizlemeyi değil; aynı zamanda hâkim ideoloji olarak emredilen görüşleri papağan gibi tekrarlamayı öğreniyorlardı.... Sayısız birey için bu ikili yaşamın sona ermesi büyük bir psikolojik kazançtı. Şimdi hiç değilse, evlerinin kapalı kapılarının ardında olduğu gibi işyerinde de düşündüklerini açıkça söyleyebilirlerdi. Artık gizli polis korkusuyla sözlerine dikkat etmek zorunda değillerdi. Ve çevrelerindeki hemen herkesin sistem hakkında gerçekten de kendi hissettiklerini hissettiğini keşfettiler. Bu muazzam bir rahatlama kaynağıydı. Şair Stanislaw Baranczak bunu, yıllarca su altında yaşadıktan sonra hava almak için su yüzüne çıkmakla karşılaştırıyordu. Kamu önünde doğruyu söyleyebilmek yeniden ele geçirilen onur -başka bir anahtar sözcük- duygusunun bir parçasıydı ki en dikkatsiz ziyaretçi bile grevcilerin yüzlerinde ve tavırlarında bu duyguyu fark etmemezlik edemezdi.[17]

Polonya işçilerinin 1980'den önceki (1956, 1970 ve 1976'da) kamusal eylemlerinin yanı sıra bu dönem boyunca gizli senaryonun içinde geliştirildiği ve beslendiği aktif toplumsal mekânları tanımamız koşuluyla, hemen hemen bütün bir halkın hava almak için su yüzüne çıkması benzetmesi yanlış değildir. 1980'de yeni olan halk hareketinin tarzı değil, görece uzun ömürlü olan başarısıydı. 1970'de Gdynia'nın Baltık şehrindeki parti merkezini yağmalayan işçi kalabalığı içinde bulunanların duyguları buna çok benziyordu. Biri yaşadıklarını söyle anlatıyor:

> Üzerine yazı yazılamayacak bir şey. Bu halk güruhu içinde kendimizi nasıl güçlü hissettiğimizi anlamanız için onu yaşamış olmanız gerekir. Hayatımızda ilk kez devlete karşı duruyorduk. Daha önce bir tabuydu, kesinlikle ulaşılamaz bir şeydi... Olayın çıkış noktası o olduğu halde,

17. *The Polish Revolution*, 281.

yalnızca fiyat artışlarını protesto ettiğimi düşünmüyordum. Nefret ettiğimiz her şeyi kısmen de olsa devirmek gibi bir şeydi.[18]

O halde 1980'in ardında, önceki halk protestolarının kahramanları, şehitleri ve kötü adamlarına ilişkin anılardan hiç söz etmesek bile, şarkıları, halk şiirini, şakaları, sokak bilgeliğini, politik hicvi içeren uzun bir tarihöncesi yatmaktadır.[19] Her başarısızlık, 1980'lerdeki hareketi besleyecek yeni bir popüler hatıra tabakası oluşturuyordu.

C. KAMUSAL TATMİN ARAYIŞI

Daha ağır olması için bunu yüzünüze söylemek istiyorum.

– PASCAL, *Düşünceler*

Sessizliği kırmanın getirdiği psikolojik rahatlama da, taşıdığı toplumsal anlam da vurgulanmayı hak ediyor. Çok çeşitli deneysel veriler, kendilerine haksız muamele edildiğini düşündükleri; ama çok büyük riskleri göze almadan karşılık veremedikleri zaman, fırsat çıkar çıkmaz saldırgan davranış işaretleri göstermelerinin beklenebileceğini ortaya koyuyor. Dolayısıyla, liderlerine karşı düşmanlıklarının dizginlendiği otoriter bir liderliğe tâbi olan çocuklar, tipik olarak bu baskıcı koşullar rahatladığı zaman çok fazla saldırgan davranış göstereceklerdir.[20]

---

18. Roman Laba, "The Roots of Solidarity: A Political Sociology of Poland's Working Class Democratization," 45-46. Çarpıcı bir benzerlik taşıyan bir rapor, 1989 yılının ekim ayı ortasında bir kilisede yapılan büyük Doğu Berlin protesto mitingini betimliyordu. Bu tür şakalar ve "özellikle kiliselerin mihraplarından yapılan protestolar yeni değildi. Ama *süslenmemiş doğrudanlıkları,* sistemin ve liderlerin onu değiştirme konusundaki gönülsüzlüklerinin radikal bir şekilde mahkûm edilmesi ve *halkın alkışlama coşkusu o kadar yeniydi ki herkesin güçlükle nefes alıp birbirine inanmaz gözlerle bakmasına neden oldu."* Vurgular eklenmiştir. Henry Kamm, "In East Berlin, Satire Conquers Fear," *New York Times,* 17 Ekim 1989, *s. A12.*
19. *A.g.y.*, 179.
20. Berkowitz, *Aggression,* 87. Başka bir deneyler dizisinde, sürekli olarak küçültücü işler verilen gruplar daha sonra şikâyet etmeye ve daha iyi muamele görme konusunda ısrar etmeye teşvik edildiler; bir miktar başarı elde ettiklerinde daha da saldırganlaştılar, bu da önceki dizginlenmiş düşmanlıklarının şimdi

Tahakkümün yol açtığı früstrasyonların ikili bir yüzü vardır. Birinci yüz kuşkusuz, iktidarın uygulanmasının gerektirdiği aşağılamalar ve zordur. İkincisi, kişinin daha da kötü sonuçların söz konusu olmasını önlemek için sürekli olarak öfkesini ve saldırganlığını dizginlemek zorunda olmasıdır. Engellenen saldırganlığın, başka nesnelere yönelebileceğini gösteren kanıtların, yer değiştirmiş bu saldırganlığın früstrasyonu yaratan etkenle doğrudan karşılaşmanın etkili bir ikamesi olduğunu nadiren ortaya koymasının nedeni belki de budur. Ne kadar yer değiştirme olursa olsun, tahakküm altında olan, hâkim olan karşısında her gün, öfkesini susturmak zorundadır. Bu nedenle kişi sonunda kamusal bir meydan okuma edimini göze aldığında, yaşadığı tatmin duygusunun da ikili bir yüzü vardır. Tahakküme karşı direnişin getirdiği rahatlama ve aynı zamanda sonunda daha önce bastırılan tepkinin nihayet rahat bırakılması söz konusudur. Bu nedenle, sürekli ihtiyat ve özdenetimin yarattığı gerilimin rahatlaması, kendi başına büyük bir tatmin kaynağı olmalıdır.[21]

Aslında, özdenetim ile nihai saldırganlık düzeyleri arasında sistematik bir ilişki olduğuna dair bazı kanıtlar vardır. Philip Zimbardo bu bağlantıyı aşağıdaki gibi betimliyor:

> Potansiyel olarak saldırgan, aşırı denetimli kişiyi ayırt eden kalıp, içsel yabancılaşmayla birleşen dışa dönük uyumluluktur. Bu kalıp, toplumsal sistemin kurallarına uymayı abartan bir toplumsallaşma sürecinden kaynaklanabilir: Bu tür bireyler anababalarının sevgisini kazanmak için ne kadar küçük olursa olsun her türlü düşmanlığı yadsımak ya da bastırmak zorunda kalırlar, ...bu tür kişilerin genel olarak aşırı tahrike bile duyarsız olduklarına dair kanıtlar vardır; ama sonunda saldırdıklarında (onları sonradan aşırı denetimli olarak tanımlamak için gerekli bir kriter), eylemleri aşırı saldırgan olma ve sanki bardağı taşıran son damla gibi en küçük tahrike karşılık olarak ortaya çıkma eğilimindedir.[22]

güvenli bir çıkış bulduğunu düşündürüyordu. Thibaut ve Kelley, *The Social Psychology of Groups*, 183.

21. Bir anlamda, tâbi grupların sorunlarından biri bütünlük ve sahicilik arzularının çok sık olarak –en azından kamusal senaryoda– güvenlik içgüdüleriyle çatışma halinde olmasıdır.

22. *The Cognitive Control of Motivation*, 248.

Burada Zimbardo tarafından kurulan bağlantılar, tamamen bireysel psikoloji ve çocuk toplumsallaşması sözlüğüne uygun sözcüklerle ifade edilir. Bu halleriyle, doğrudan tâbi grupların karşılaştıkları toplumsal ve kültürel durumlara uygulanamazlar. Burada yakalanan mantıktaki bir şey yine de tahakkümün toplumsal psikolojisi konusunda bazı dersler çıkarmamızı sağlayabilir. Güçlülerin arzularına açık hürmet ve uyumun kesinlikle gerekli hayatta kalma becerileri olduğu bütün bir tâbi olanlar tabakasını düşünürsek, gizli senaryoda ayırt edilebilen "yabancılaşma," "aşırı denetim" ve saldırgan eğilimlerden makul bir şekilde söz edilebilir. Örneğin Zimbardo'nun bireysel mantığını, Zola'nın Fransız köylülerini makşatlı olarak bir sınıf olarak tanımlamasıyla karşılaştırın:

> Acıları dayanılmaz bir hal alınca, Jacques Bonhomme ayaklanacaktı. Arkasında yüzyıllarca süren korku ve boyun eğmişlik vardı, omuzları darbelerden sertleşmişti, ruhu öylesine ezilmişti ki kendi alçalmasını fark edemiyordu. İhtiyatını ve aptallığını terk edene, kafası tam olarak anlayamadığı her türden bulanık düşünceyle dolana kadar, onu yıllarca dövebilir, aç bırakabilir ve her şeyini elinden alabilirdiniz; ve bu durum, bu haksızlık ve ıstırabın doruğa ulaşmasıyla, çok fazla dayak yemiş, çılgına dönmüş bir ev hayvanı gibi efendisinin boğazına atılana kadar devam ederdi.[23]

Zimbardo'nun saldırganlık tanımı bireysel kişiliğin psikolojisiyle sınırlıysa, Zola'nın genel köylüsü neredeyse insan bile değil, eylemlerini iç organları kontrol eden dilsiz bir hayvandır. Ancak her iki durumda da, söz konusu olan aşırı bir özdenetim gibi bir şeyin sonunda şiddetli dürtüleri kontrol altında tutamaz hale gelmesidir. Bu sürecin, görünüşte açıklanamaz olan bu patlamaları gizli senaryoya, kılık değiştirmiş pratik ve simgesel direnişin gündelik biçimlerine bağlayabilen toplumsal bir açıklamasını bulabilseydik, tâbi grupların politikasının çok daha az mistifiye edici bir açıklamasına katkıda bulunabilirdik.

İlk ret ya da meydan okuma edimi ne kadar tatmin edici olursa olsun, asıl tatminin bu meydan okumanın kamusal olmasına bağlı olduğu olgusunu asla gözardı etmemeliyiz. Tâbiyetin getirdiği,

23. *The Earth (La Terre)*, İng. çev. Douglas Parmée, 90-91. [*Toprak*, çev. A. Düz, Oda Y., 1990]

hürmet, dalkavukluk ve aşağılanmalar, kamusal senaryonun bir parçası olarak zorla alınırlar. Bir itibar ve statü kaybından söz etmek, zorunlu olarak kamusal bir kayıptan söz etmektir. Bunun sonucu olarak, kamusal bir aşağılamaya ancak kamusal bir intikamla tam olarak karşılık verilebileceğini düşünüyorum. Onurun kamusal olarak zedelenmesi, sahne arkasındaki itibar söylemlerine ve gizli intikam ayinlerine yol açabilir; ama bunlar kişinin itibarını yeniden kurma kapasiteleri açısından, itibarın kamusal bir şekilde talep edilmesi ya da tercihen aynı izleyici kitle önünde her şeyin kamusal bir şekilde ters yüz edilmesiyle pek de karşılaştırılamazlar.

Hegemonik görünüşleri yeniden üretmeyi kamusal olarak reddetmenin önemi, gizli senaryonun ilk açık ilanının neden bu kadar sık bir şekilde, yerleşik bir kamusal tâbiyet ritüelinin kamusal bir ihlali biçimini aldığının açıklanmasına yardım eder. Örneğin, 1936'da İspanyol katedrallerinden kutsal kalıntıların devrimciler tarafından çıkarılması ve saygısızlık edilmesi gibi son derece aşikâr jestler kasıtlı kışkırtmalardır. Devrimci kalabalıkların maddi durumunu düzeltme yönünde hiçbir etkileri olmamıştır; ama bir kurum olarak kiliseye tam bir meydan okumanın daha dramatik ya da alevlendirici bir simgesini tahayyül etmek güç olacaktır. Bu edim en az üç amacı yerine getiriyordu. Daha önce güçlü kiliseye meydan okumaya cesaret edememiş olan, ruhban karşıtı nüfus için muhtemelen son derece memnuniyet vericiydi; kalabalıkların kilisenin tinsel ya da dünyevi iktidarından korkmadıklarını ifade ediyordu, ayrıca kilisenin en kutsal yerlerini koruyamayacak kadar güçsüz olduğu gösterilmiş oluyordu ve son olarak büyük bir izleyici kitleye her şeyin mümkün olduğunu düşündürüyordu. Hâkim olan tarafından dayatılan bir tabunun başarılı bir kamusal ihlali –selam vermenin, başını eğmenin, saygılı hitap terimlerinin kullanımının vb.'nin reddi– büyük bir meydan okuma yangınını güçlendirmenin son derece etkili bir aracıdır.[24]

Rıza görüntüsünü kamusal olarak kıran ilk edim, etkileyiciliği-

24. Gizli bir şekilde ihlal edilen bir tabunun, bir anlamda aslında ihlal edilmemiş bir tabu olduğu söylenebilir. Tam kopuş dışındaki tüm durumlarda, gizli bir senaryonun açık ilanının, sahne arkasındaki çeşidinden daha ölçülü olması muhtemeldir. Tâbi olanlar tâbiyet ilişkisinin daha sonra da bir şekilde kalacağını varsaydıkları sürece, cesur bir muhalefet ifadesi bile hâkim olanın görüşüne bazı ödünler verecektir.

nin bir kısmını, genellikle geri alınamaz bir adım olmasına borçludur. Böyle bir adım atan bir tâbi olan, simgesel bir şekilde konuşursak, köprülerini yakmıştır. Bir kez daha, adımın kamusal karakteri anımsatıcı gücünün zorunlu bir parçasıdır. Perde arkasında savrulan bir hakaret ya da hafifçe kılık değiştirmiş bir hakaret geri alınamaz değildir. Ama, bir izleyici kitle önünde savrulan dolaysız, açık bir hakaret aslında bir meydan okumadır. Karşılığı verilmezse, o ilişkileri temelinden değiştirecektir. Karşılığı verilir ve yeraltına itilirse bile, geri döndürülemez bir şey vuku bulmuştur. Pratikte değişmez bile olsalar, tâbiyet ilişkilerinin tamamen meşru olmadıkları artık kamusal bir bilgi olmuştur. Tuhaf bir şekilde, herkesin bir şekilde bildiği bir şey, cesaretle sahneye adım atıldığı ana kadar, ancak muğlak bir varoluşa sahiptir.[25] Örneğin köleler ya da hizmetçiler, sahne arkasında ve dolambaçlı kamusal edimlerle tâbiyetlerini yadsıyabilirler ve sık sık yadsırlar. Aynı zamanda efendiler arkalarından söylenen bazı şeylerden kuşkulanabilirler, hatta bazen kulak misafiri olabilirler. Ancak bu karşılıklı bilgi, sonunda tahakkümün kamusal iddiasını deldiğinde, tamamen farklı bir biçim alır. Somut bir tarihsel örnek alırsak, Polonya halkının, liderlerinin ve Rus görevlilerin çoğunluğunun, Katyn Ormanı Katliamı'ndan Sovyet güçlerinin sorumlu olduğunu bilmesi başka şeydir. Bilinen bu olgunun açık bir şekilde ilan edilmesi başka bir şeydir. Bütün tarafların doğru olmadığını bildiği kamusal kurgunun yıkılması, dolaysız bir meydan okumayı temsil eden kamusal doğruluk konusunda bir iddiada bulunur. Bir gazeteye *Réalités bonnes à dire* (Söylenmesi iyi olan doğrular) adı verilmesinin nedeni belki de Fransız Devrimi'nin başında bu tür iddiaların çok olmasıydı. Bazı meydan okuma edimlerinin failleri bastırılabilir, ama konuşmaları ve eylemleri halkın belleğinden geri alınamaz.[26]

---

25. Rutin toplumsal yaşamın büyük kısmı, bu tür karşılıklı bilgilerin kamusal senaryonun dışında tutulmasına bağlı olabilir. Herkes patronun bir alkolik olduğunu bilebilir, ama bu kamusal olarak ilan edilene kadar, her şey sanki böyle bir şey yokmuş gibi devam eder. Ya da ilişkinin olgularının aynı olduğu iki evlilik düşünün; ama biri dışa doğru uyum görüntüsüyle, diğeri ise aleni tartışmalar ve gürültülü kavgalarla belirginleşsin. İkinci durumda evliliğin "başarısızlığının" *kamusal* damgası, sahne arkasında söz konusu olanın üzerinde ve ötesinde kendi krizini yaratır.

26. Gorbaçov'un *glasnost* dönemi için bu söylenebilir: *Glasnost* dönemi sona

Açık bir meydan okuma ilanının alacağı kesin biçim, doğal olarak meydan okumayı amaçladığı tahakküm biçiminin aşağılayıcı muamelelerinin ve eziciliğinin şiddetine bağlı olacaktır. Ancak Zola'nın kör öfke olarak tanımlamak isteyeceği gibi bir patlamayı yaratması en muhtemel koşullar hakkında bir şeyler söylemek mümkün olabilir. Lévi-Strauss'un terimlerini kullanırsak, görece "ham" olan kamusal meydan okuma ilanları ile görece "pişmiş" olanlar arasında ayrım yapabiliriz.[27] Pişmiş ilanlar, tâbi gruplar için, zengin ve derin bir gizli senaryoyu paylaşmalarına olanak sağlayacak bir sahne arkası özgürlüğünün mevcut olduğu koşullar altında ortaya çıktıkları için, daha ayrıntılı ve gelişkin olabilirler. Bir anlamda, bu tür tâbi grupların gizli senaryosu zaten yarı kamusal bir varoluşu olan karşılıklı bir iletişimin ürünüdür. Buna karşılık ham ilanların, yalnızca karşılık veremedikleri aşağılayıcı muamelelere maruz kalmayıp, ayrıca tahakküm süreci tarafından görece atomize edilen tâbi gruplardan gelmesi çok muhtemeldir. İster yoğun gözetime, ister coğrafi kopukluğa, dilsel farklılıklara ya da korkuya bağlı olsun, atomizasyonun etkisi ayrıntılı, ortak bir gizli senaryonun gelişmesini engellemektir. Sonuçlardan biri, kamusal meydan okumanın patlayıcı alanının, tâbi olanlar arasındaki iletişimin olanaklı olduğu hemen hemen tek toplumsal mekân olmasıdır. Başka bir sonuç, sistematik olarak tahakküm altında olanları atomize eden rejimler böylelikle onları muhalif bir altkültürün geliştirilebildiği bir toplumsal mekândan büyük ölçüde yoksun bıraktıkları halde, vuku bulduğunda böyle bir meydan okumanın, görece yapısallaşmamış intikam edimleri biçimini almasıdır. Hiçbir zaman sahne arkasında kolektif bir kültür oluşturma fırsatı bulamayan tâbi olanların sahneye çıktıklarında doğaçlama yapmaktan başka pek bir seçenekleri yoktur ve bu doğaçlamanın büyük bir kısmı hiçbir şeyle ilişkilendirilmemiş, bastırılmış bir arzudan oluşacaktır.[28] O halde, en baskıcı rejimler, tek neden herhangi bir başka ifade biçimini bu kadar başarılı bir şekilde ortadan kaldırma-

---

erse bile, bu dönemde ortaya serilen olgular, kitaplar, ifşaatlar kolayca silinemez ya da unutulamaz.

27. Burada *görece* terimi çok önemli; çünkü belirli bir kültür ve tarihin ürünü olmayan soyut bir bireysel aktör olmadığı gibi, "toplumsallaşmamış," tamamen bireysel, "ham" gizli senaryo diye bir şey de yoktur.

28. Lawrence Goodwyn'in "anarşik" kalabalık ve "demokratik" kalabalık arasın-

ları bile olsa, en şiddetli öfke ifadelerine en fazla maruz kalan rejimlerdir.

D. ZAMANLAMA: İRADECİLİK VE YAPI

Gizli senaryonun açık bir ilanını ilk kimin yapacağı ve bu ilanın tam olarak nasıl ve ne zaman yapılacağı, büyük ölçüde toplumsal bilim tekniklerinin çerçevesi dışında kalır. Bu meseleye ışık tutabilecek tüm yapısal etkenler dikkate alındıktan sonra, büyük ve indirgenemez bir iradecilik öğesi kalacaktır. Mizaç farklılıkları, kişisel koşullar ve bireysel toplumsallaşma, aynı koşullar altında, sistematik tâbiyete çok çeşitli tepkiler verilmesine neden olur. Ancak bir açıdan, gizli senaryonun açık ilanı bir değişkenden çok bir sabit olarak düşünülebilir. Bu nedenle her zaman saygısız serfler, "kötü zenciler," itaatsiz paryalar ve küstah hizmetçiler olmuştur. Bunların özellikle önemli görünmemesinin nedeninin, normal koşullar altında, diğer tâbi olanlar üzerinde ürpertici etkiler yaratmak üzere ağır bir şekilde ve derhal cezalandırılmaları ve böylelikle meselenin kapatılması olduğunu düşünüyorum.

Hakarete uğradığında bir çalışanın işi terk ederken diğerinin terk etmemesinin, bir köle dayağa sessizce katlanırken bir diğerinin karşılık vermesinin, bir hizmetçi bir hakarete karşılık verirken bir diğerinin başka tarafa bakmasının nedenini hiçbir zaman tahmin edemeyeceğiz. Örneğin Simone Weil'ın, 1936'da Halk Cephesi hareketindeki politik "cesaret"e ilişkin açıklamasına ne anlam vermeliyiz: "Her zaman her şeye katlandıktan, aylar ve yıllar boyunca her şeyi sessizce sineye çektikten sonra, nihayet ayağa kalkmak için cesaret sahibi olma meselesi söz konusuydu. Söz sırasını alma meselesi. Birkaç gün için kendini insan gibi hissetmek meselesiydi."[29] Cesaretin aniden bulunmasını nasıl açıklayabiliriz?

---

da yaptığı paralel bir ayrım için bkz. "How to Make a Democratic Revolution," 74. Öte yandan, "popüler şiddetin," hatta devrimci bir şiddetin, açık bir tehdit oluşturan düşmanlar olmadığında görece kısa ömürlü olması bana her zaman çarpıcı gelmiştir. Devrim sonrasındaki kan banyoları, vuku bulduklarında bile, genellikle halk hareketlerinden çok bürokratik devlet aygıtlarının işi gibi görünmektedir.

29. L. Bodin ve J. Touchard, *Front Populaire,* 112'den aktaran Zolberg, "Mo-

Weil'in ifadesi, Zola'nın betimlemesine yakın bir şekilde yorumlanabilir: Yalnızca bardak taşana kadar haksızlıkların ve hakaretlerin birikmesi sorunuydu bu. Bu açıklama, sonunda kişinin ihtiyatını ve engellemelerini alteden, giderek yükselen bir öfkeyi ima eder. Bu tür bir açıklama öznel deneyim için çok uygun olabilse bile, tüm kanıtlara karşın aşağılayıcı muameleleri massetme ya da öfkeyi bastırma kapasitesinin herkes için aynı olduğunu varsaymadıkça pek az yararı vardır. Öznel deneyim düzeyinde bile, sonunda ayağa kalkma kararına fazla kasıtlı bir ton verebilir. Bu tür patlamalar çok sık olarak, hesaplanmış bir öfke ediminden çok kişinin ihtiyatlı benliğini ele geçiren bir kendini kaybetme, bir öfke nöbeti olarak yaşanır. Bu tür edimleri iradecilik başlığı altında sınıflamak isteyebiliriz, ama betimlediğimiz edimlerin çok sık bir şekilde esas olarak irade dışı olarak yaşandığını hiçbir zaman unutmamalıyız. Ve aktörler eylemlerinin akılcı bir açıklamasını veremezlerse, bu, dışarıdaki analist için ek güçlükler yaratır.

Ancak, bu fenomenin anlaşılmasında toplumsal analiz bir rol oynayabilir. Bir kamu sağlığı doktoru belirli bir bireyin hastalanıp hastalanmayacağını öngöremeyebilir, ama bir salgını başlatabilecek koşullar hakkında yararlı bir şeyler söyleyebilir. Politik cesaret salgınları, gizli senaryonun açık ilanları salgınları gerçekten vuku bulur ve bunların açıklamalarının bir kısmı tamamen yapısaldır. Endülüs'teki tarım işçilerinin değerlerine ve eylemlerine ilişkin tartışmasında Juan Martinez-Alier, hemen hemen bütün işçilerin *reparto* adaletine –toprağın onu çalıştıranlar arasında yeniden bölüştürülmesi– inandıklarını belirtir.[30] Bu tarzda yüksek sesle konuşmanın sonucu işten atılma ve kara listeye alınma ve hatta tutuklanma olabileceği için bu inanç Franko döneminde kamusal olarak dile getirilmiyordu. İşçiler kamusal düzeyde sanki var olan toprak tasarrufu sistemini kabul ediyormuş gibi davranıyorlardı. Ancak, Franko'dan önceki Cumhuriyet döneminde ve Franko'dan sonra, bu görüşü kamusal olarak benimsemenin tehlikesi çok azaldığı zaman, açık açık dile getirildiğini biliyoruz. Aksi halde işçiler arasındaki gizli senaryoda tecrit edilmiş bir halde kalıyordu. Bu nedenle, devlet ya da elitler bu tür iddialara daha az düşman görün-

---

ments of Madness," 183.
30. *Labourers and Landowners*, 202-06, 314-15.

dükleri zaman, bu tür iddiaların aşağıdan açıkça ilan edilmesindeki anlaşılabilir bir değişikliği ayırt edebiliriz. Burada söz konusu olan politik cesaret ya da kabadayılık düzeyindeki değişiklikler değil, yüksek sesle konuşmanın algılanan tehlike düzeyidir. Benzer bir şekilde, Güney ABD'de İç Savaş'ın son aylarında, Konfederasyon'un yenilgiye uğrayacağının belirtileri giderek açık bir hale geldiğinde, köleler arasındaki açık bir şekilde meydan okuma salgını gözle görülür bir şekilde yaşanmıştır. Muzaffer kuzeyli askerlerin yaklaşmasının teşvik ettiği kaytarma ve firarlara ek olarak, küstahlık, küfür ve kölelerin efendilere saldırmalarına ilişkin örnekler artıyordu. Beyaz köle sahipleri, daha önce görünüşte kendilerine bağlı ve sadık olan ev kölelerinin kaçmalarına ve iddiacılıklarına özellikle şaşırıyorlardı. Biri şöyle yazıyordu: "Geldiğimde bizim zencilerin hepsinin ya da bir kısmının önceki gece Yankilere kaçtıklarını duyunca çok şaşırdım.... Eliza ve ailesinin gideceği belliydi. O hiçbir zaman düşüncelerini gizlemez, davranışlarıyla –küstah ve onur kırıcı– görüşlerini açıkça ortaya koyardı."[31] Her şey tersine döndüğünde, kısa süren bu tür iktidar sarhoşlukları pek de şaşırtıcı değildir. Eski efendileri ve hanımları yanında işlerine devam edenler, artık terk etme imkânı olduğunu bildikleri için, farklı davranmaya başlamışlardı.

Suyun baraja yaptığı basınç metaforuna dönersek, hâkim grupların iktidarını zayıflatan olaylar, baraj duvarının zayıflatılmasına benzerler; gizli senaryonun daha büyük kısmının sızmasına olanak sağlayarak, tam bir kopuş olasılığını arttırırlar. Aynı sebeple, bir dizi olay, bir barajın gerisindeki suyun basıncını, (değişmeyen) tutma kapasitesini tehdit edecek bir noktaya kadar yükseltebilir. Bu nedenle, tâbi grupların maruz kaldıkları aşağılayıcı muameleler ve temellüklerin artmasına yol açan ekonomik ya da politik değişiklikler, tüm diğer şeyler eşit olduğunda, daha fazla açık meydan okuma ediminin –simgesel ve maddi– ortaya çıkma olasılığını arttıracaktır.[32]

Bu hidrolik yapısalcılığın en az iki sorunu vardır. Birincisi ka-

31. Genovese, *Roll, Jordan, Roll,* genel olarak 109 ve 97-112. Ayrıca bkz. Armstead L. Robinson, *Bitter Fruit of Bondage: Slavery's Demise and the Collapse of the Confederacy,* 6. bölüm.

32. Bu bağlamda *aşağılayıcı muamelelerin* kolektif hakaretleri de içerdiği anla-

balığıdır: Meydan okuma edimlerinin getirdiği tehlike azalırsa ya da onları zorlayan öfke ve infial artarsa, meydan okuma edimlerinin de artacağını söylemeye varır. Bu doğru olabilir, ama pek ilginç değildir. İkinci sorun, söz konusu yapısalcılığın, bu değişkenlerin aslında toplumsal olgular oldukları halde, nesnel olgular olduklarını ima etmesidir. Bunları yalnızca, nesnel olarak kavranan olgular olarak aldığımız sürece, gizli senaryonun açık ilânlarının işleyişindeki toplumsal mantığın büyük kısmını gözden kaçırırız. Örneğin tamamen nesnelci bir görüş, ilk meydan okuma ediminin yarattığı kışkırtma ve heyecanı anlamamıza hiçbir zaman olanak sağlamaz. Böyle bir edim kendi içinde ve kendisinden dolayı, aynı durumda olan başkaları için hareket etme ya da bu edimin duygularıyla kendileri arasında ilişki kurma teşviki sağlar. Nesnelci bu görüş ayrıca, hâkim olanın iktidarının belirlenmesinin açık bir mesele, doğru çalışan bir basınçölçeri okumak gibi bir şey olduğunu varsaymamızı ister. Ancak, hâkim olanın niyetlerini ve gücünü tahmin etmenin, arzular ve korkularla dolu toplumsal bir yorumlama süreci olduğunu gördük. En küçük kanıt kırıntılarının –bir konuşma, bir söylenti, bir doğal belirti, bir reform iması– köleler, paryalar, serfler ve köylüler tarafından kurtuluşlarının yakın olduğuna ya da hasımlarının zaten teslim olduğuna dair bir işaret olarak alındığını gösteren sayısız örneği başka nasıl açıklayabiliriz? Tâbi grupların iktidar ilişkileri hakkında neye inanmak istiyorlarsa ona inandıklarını ileri sürmek istemiyorum, yalnızca kanıtların hiç bir zaman tamamen net olmadığını ve tâbi grupların öznelliğinin kanıtların yorumlanmasında önemsiz olmadığını söylemek istiyorum. Durum böyle olmasaydı, kanıtlar net ve her zaman doğru anlaşılıyor olsaydı, tüm meydan okuma ve isyan edimleri başarılı olurdu. Ve herhangi biri başarısız olduğunda, onları çılgınlık edimleri olarak ya da yararsızlıkları çok iyi bilinen bilinçli "pozlar" olarak lis-

---

şılmalıdır. Örneğin, Judith Rollin'in Boston bölgesindeki (çoğunlukla siyah) ev hizmetçilerine ilişkin bir incelemesi, New York, Attica'daki bir cezaevinin devralınması sırasında çoğunlukla siyahlardan oluşan tutukluların katledilmesinin, bir kâhya kadının normal sakınımını kaybetmesine neden olduğunu gösteriyor. İşveren şöyle diyordu: "Neden bu kadar öfkeli olduğunu bilmiyordum. Ama Attica sırasında açığa çıktı. Kendini tutamıyordu. Beyazların siyahlara yaptıklarını uzun uzun anlattı.... Gerçekten köpürmüştü." Bu vakada kadının halkı *adına* duyduğu öfkenin patlamaya yol açtığı açıktı. *Between Women*, 126.

teden düşmemiz gerekecekti.[33]

Buradaki temel sorun belki de Barrington Moore'un "kaçınılmazlığın fethi" dediği şeydir.[34] Bir tahakküm yapısı kaçınılmaz ve tersine çevrilemez olarak görüldüğü sürece, tüm "akılcı" muhalefet, altpolitika biçimini alacaktır: Niyetlerini açık açık ilan etmekten kaçınan direniş. Açık meydan okuma, tamamen kendini kaybedenler ya da poz kesmeyi açıklanamaz bir şekilde çekici bulanlarla sınırlı olacaktır. Hiçbir toplumsal düzenin tamamen kaçınılmaz ve değiştirilmez olarak görülme ihtimali olmadığına daha önce işaret ettik. Henüz açıklama bekleyen şey, kabadayılık, öfke ya da jestlerden kaynaklanabilen ilk meydan okuma ediminin nasıl zaman zaman bir meydan okuma selini başlatabildiğidir.

E. KARİZMA VE GİZLİ SENARYONUN YAPISI

Bu kadar çok insanın ne yapılması gerektiğini hemen anlaması ve hiçbirinin herhangi bir öğüte ya da talimata ihtiyaç duymaması nasıl mümkün olabilir?

– VÁCLAV HAVEL, Çekoslovak Cumhuriyeti Başkanı, 1990 yıl başı.

Bir suçun toplumsal gövdeye verdiği zarar, ona getirdiği karışıklıktır, yol açtığı skandaldır, sunduğu örnektir, cezalandırılmazsa tekrar edilmesi yönündeki teşvikidir ve içinde taşıdığı yaygınlaşma olasılığıdır.

– MICHEL FOUCAULT, *Hapishanenin Doğuşu*

Bu noktaya kadar argümanımızın esasları doğruysa, birçok önemli karizma ve toplu eylem biçiminin açıklanmasına yardımcı olabilir. Bağlantıyı açıklamak için son kez Bayan Poyser'e dönelim.

33. Bu tür meydan okuma edimleri gerçekten de olmaktadır: Varşova gettosu ayaklanması bunun açık ve dokunaklı bir örneğidir. Ama kolektif eylemin son derece nadir biçimlerinden biridir.
34. *Injustice*, 80ff.

Bayan Poyser'in toprak sahibiyle konuşmasının açık bir şekilde yarattığı elektrik gerçekten nasıl üretilir? Bayan Poyser güçlü bir kadın olduğu halde, patlamasından önce rençberler ve kiracılar arasında özellikle yüceltilen bir statüye sahip olduğuna dair bir gösterge yoktur. Etkiyi yaratan, sözcükler ve duygular olarak tek başına konuşma da değildir; çünkü Eliot'ın işaret ettiği gibi bu tür şeyler tüm bölgede toprak sahibinin arkasından söylenmiştir. Bayan Poyser'in "metne" kattığı şey, metni iktidarın karşısında dile getirmesini sağlayan kişisel cesaretidir. Karşılaşma hemen bütün bölgede sevinçle anlatıldığı ve yeniden anlatıldığı zaman, vurgulanan nokta "toprak sahibine söylediği şey"di, metin de muhatabı da anın elektriği için esastı. Meseleyi daha genel terimlerle ifade edersek, Bayan Poyser'in iktidarın karşısına kamusal bir şekilde gizli senaryoyla çıkan ilk kişi olduğu için bölgede karizmatik bir kahraman haline geldiğini söyleyebiliriz.

Normal olarak anlaşıldığı şekliyle karizmada kuşku uyandırıcı bir manipülasyon havası vardır. Normal kullanımda, bir kişinin, başkalarını iradelerini teslim etmeye ve izlemeye iten gizli bir sinire dokunan kişisel bir niteliğe ya da havaya sahip olduğunu ima eder. Karizmatik figürlerin, güç alanlarına yakalanan demir talaşları gibi taraftarları çeken bir güçleri varmış gibi sık sık *kişisel manyetizma* terimi kullanılır. Bu çizgilerde karizma örnekleri olduğunu yadsımak istemiyorum, ama kişisel iradenin bir iktidar figürüne tamamen teslim edilmesinin görece nadir ve marjinal bir fenomen olduğuna inanıyorum.

Gizli senaryonun, karizmanın toplumsal üretimi açısından önemini vurguladığımız zaman, bu kavramın merkezinde bulunan karşılıklılığa layık olduğu yeri verdiğimizi sanıyorum. Sosyologların işaret etmeye bayıldıkları gibi karizmanın ilişkisel niteliği, bir kişinin, ancak başkaları kendisine verdikleri ölçüde "karizması" olduğu anlamına gelir; ilişkiyi kuran onların karizmayı atfetmeleridir. Aynı zamanda bu tür ilişkilerin sık sık son derece özgül ve ilişkisel olduğunu da biliyoruz. Bir izleyici kitle için karizmatik olan, bir diğeri için değildir; bir kültürde işleyen şey bir diğer kültürde başarılı olmayabilir.

Bu perspektiften, karizmatik figür üzerinde denetleyici ya da en azından sınırlayıcı bir etki uygulayan şey, taraftarların kültürel ve

toplumsal beklentileridir. İlk başta belirttiğimiz gibi Bayan Poyser'in konuşmasının ana hatları onun için gizli senaryo alanında yazılmıştı. Bu vakada kahramanın rolü büyük ölçüde, tâbi grubun tüm üyeleri tarafından önceden sahne arkasında yazılır ve bu rolü oynayan birey bir şekilde –öfke, cesaret, bir sorumluluk duygusu ya da infial yoluyla– diğerleri adına iktidarla konuşmak için araçları toplayan kişidir. Bayan Poyser'inki gibi bir konuşmanın getirdiği şokun derecesi, büyük ölçüde, herkesin paylaştığı gizli senaryoyu ne kadar başarıyla ifade ettiğine bağlıdır. Onun cesareti ve belagati kuşkusuz önemlidir: Kötü bir şekilde konuşsaydı, etkisi mutlaka azalacaktı. Ama asıl mesele, bir kahraman olarak Bayan Poyser'in statüsünün, neredeyse doğrudan doğruya toprak sahibinin tüm kiracıları *adına* konuşmuş olmasına bağlı olmasıdır. Onlar Bayan Poyser'i sözcü mevkiine atamamışlar, ama rolü tanımlamışlardır.

Daha sonra Bayan Poyser'e övgüler yağdıranlar hiç de basit manipülasyon nesneleri değildirler. *Onun konuşmasında oldukça hakiki bir biçimde kendilerini tanırlar; o oldukça hakiki bir biçimde onlar için konuşur.* Tarihsel olarak bir iktidar, manipülasyon ve boyun eğme ilişkisi olarak görülen bir ilişki, bu görüşle gerçek bir karşılıklılığa sahip toplumsal bir bağ haline gelir. Jean-Jacques Rousseau'ya başvurursak, Bayan Poyser "genel iradenin iradesini yerine getirir." Tâbi gruplar için karizmatik konuşma ya da edimin sahip olduğu güçlü duygusal değerin –sevinç, keyif, rahatlama duyguları– gizli senaryo içinde bu tınıyı bulmasına dayandığını düşünüyorum.

Gizli senaryonun açık ilanının yarattığı bu son derece yüklü atmosfer, kolektif çılgınlığın belirtilerini taşıyan toplumsal etkilere yol açabilir. İlk meydan okuma edimi başarılı olursa ve çok sayıda kişi tarafından kendiliğinden taklit edilirse, bir gözlemci bireysel iradesi ya da değeri olmayan bir sığır sürüsünün kasıtlı ya da kasıtsız olarak koşuştuğu sonucuna varabilir. Ancak, bir tâbi grup bir cephe yarma olayından artık daha güvenli bir şekilde açık meydan okumayı göze alabileceğini öğrendiği zaman, aynı eylem kalıbı görülebilir. Kiracıların kolektifliği Sartre'ın "yabancılaşmamış kaynaşmış grup" dediği şeye benzediği için, tâbi grubun hemen hemen herhangi bir üyesi Bayan Poyser'in yerini alabilir: "Örneğin, biri bir *mot d'ordre*'u [parola] bağırdığında etkili olursa ... her biri ken-

disini ve başka herkesi muhtemel liderler olarak hisseder; ama hiç biri diğerlerinin üzerinde egemenlik kurmaz. Her biri grubun amacına bir yardım olarak eylem ortasında grubun duygusunu ifade edebilir."[35] Burada betimlenen bağ, mistik bir insan dayanışması bağlantısı değildir. Tâbi grupların daha özgürce konuşabildikleri, toplumsal düzenin kuytularında ve çatlaklarında yaratılmış ve olgunlaştırılmış olan gizli senaryonun ortak söylemidir. Ani bir karşılıklılık ve amaç ortaklığı gibi görünen bir şey varsa, kesinlikle gizli senaryodan türemiştir. Böyle bir karşılıklılık hoş bir görüntü olmayabilir; örneğin, *glasnost* sonrasında Sovyetler Birliği'nde görüldüğü gibi daha önce bastırılmış bir popüler anti-Semitizm biçimini alabilir.

Gizli senaryonun örtüsünün ilk kez kamusal olarak açılması, çok sık olarak, kamusal eylemin billurlaşmasını şaşırtıcı bir hızda harekete geçirir. Bunun da, gizli senaryonun geliştiği koşullarla ilişkisi kurularak, mitik olmayan bir perspektife yerleştirilebileceğine inanıyorum. Tâbi grupların çoğu için, kişinin gerçek bir güvenlik içinde konuşabileceği toplumsal mekânlar dikkatli bir biçimde kısıtlanmıştır. Genel olarak söylersek, grup ne kadar küçük ve yakınsa, özgür ifade olanakları o kadar güvenlidir. Hâkim gruplar tâbi olanların gözetimsiz bir şekilde büyük sayılar halinde toplanmalarını önlemede ne kadar etkiliyseler, gizli senaryonun toplumsal çerçevesi o kadar küçüktür. Bu nedenle, örneğin, normal koşullar altında gizli senaryonun etkili toplumsal menzili, bir plantasyonun, küçük bir parya köyünün, mahalle barının ya da ailenin ötesine geçemeyebilir. *Bu gizli senaryo ancak açık bir şekilde ilan edildiği takdirdedir ki tâbi olanlar iddialarının, hayallerinin, öfkelerinin, doğrudan temas halinde bulunmadıkları başka tâbi olanlar tarafından da paylaşıldığını tam olarak anlayabilirler.* Elitlerin tâbi nüfusun çoğunluğunu başarıyla atomize ederken, bir kez oluştuğunda meydan okumanın hızlı billurlaşmasına yardım etmeleri şiirsel bir adaletin izidir kuşkusuz. Kamu eyleminin izin verdiği karşılıklı tanıma, Zolberg tarafından bu şekilde kavranır: "Sözcükler sağanağı'nın hızlandırılmış bir öğrenme deneyimini içermesi

---

35. *The Critique of Dialectical Reason*, İng. çev. Alan Sheridan-Smith, 379. Bağlantıyı benim yerime kuran Andrzej Tymowski'nın Sartre'ın kitabı üzerine bir çalışmasından yararlandım.

gibi, başlangıçta gruplar, mezhepler vb. tarafından formüle edilen yeni düşünceler, çok daha geniş bir kamu içinde yaygın bir şekilde paylaşılan inançlar olarak ortaya çıkar."[36] "Hızlandırılmış öğrenme deneyimi" cümleciği çok genel olarak anlaşıldığı takdirde bu formülasyon yararlıdır: Toplumsal olarak ne kadar sınırlı olursa olsun, sahne arkasında zaten ne kadar çok şey "öğrenildiğini" anladığımız takdirde. O zaman süreç, esas olarak boş olan kafaları yeni düşüncelerle doldurmaktan çok, birinin gizli senaryosunun yakın akrabalarını tanıma sürecidir.

Belirli bir karizmatik edim ya da konuşmanın toplumsal menzili, bu görüşle, ampirik bir sorun haline gelir. Çok sayıda insan için tâbiyet koşullarının görece tekbiçimli hale gelmesi ölçüsünde, gizli senaryolarında karşılaştırılabilir bir benzerlik olacağını varsayıyorum. Kendilerini, daha geniş bir referans çerçevesinde (örneğin milliyet, ana dil, din vb.) hareket etmeleriyle tanımladıklarını varsayarak, aynı tür kamusal edimlere, aynı simgesel iddia ve ret biçimlerine, aynı ahlâki taleplere duyarlı olmaları muhtemeldir. Gizli senaryonun ilk kamusal ilanının yarattığı toplumsal elektrik sorununa dönersek, metaforik olarak bir toplumdaki benzer gizli senaryoların tek bir elektrik şebekesinin parçalarını oluşturduklarını düşünebiliriz. Bir şebeke içinde gizli senaryodaki küçük farklılıklar, akım kaybına neden olan elektrik direncine benzer bir şekilde ele alınabilir. Bu, gizli senaryonun her ilanının tüm şebekeye dal budak saracağını söylemek değildir, yalnızca gizli senaryoyla tanımlandığı gibi, şebekenin kendisi bu tür edimlerin olası maksimum simgesel menzilini, bu tür edimlerin benzer anlamlar taşıdığı nüfusu sınırlar.[37]

36. "Moments of Madness," 206.

37. Bu temelde, bu kadar çok gerçek çıkarın örgütlü hareketler olarak gün ışığı-

F. BÜYÜYÜ BOZMAK

Artık uşaklar başlarını kaldıracaklardı. Merdivenlerin altında dedikodular başlamıştı bile. Şimdi kaba, morali bozuk ve [bir hizmetçinin bir centilmene tokat atması nedeniyle] daha küstah olan uşaklar efendileriyle alay etmeye başlamışlardı; bayağı eleştiriler dalgası yükseliyordu.

– WITOLD GOMBROWICZ, *Ferdydurke*

Hâkim elitler bir yana, toplumsal bilimciler bile, görünüşte hürmetkâr, sessiz ve sadık bir tâbi grubun birdenbire kitlesel meydan okumaya yönelme hızı karşısında sık sık şaşırıp kalırlar. Hâkim elitlerin bu türden toplumsal patlamalara habersiz yakalanmaları, kısmen güçsüzlerin normal tavırları nedeniyle yanlış bir güvenlik duygusuna kapılmalarına bağlıdır. Ne toplumsal bilimcilerin ne hâkim elitlerin başarılı bir meydan okuma ediminin tâbi bir grup için temsil edebileceği teşviki tam olarak anlamaları mümkün değildir; çünkü bu edimin enerjisinin büyük kısmını aldığı gizli senaryonun da pek farkında olamazlar. Devrimci elitlerin ve partilerin, sabık taraftarlarının radikalizmiyle ne kadar sık hayretler içinde bırakıldıklarını görmek daha da şaşırtıcıdır.

Le Roy Ladurie tarafından incelenen Romans'daki karnavalda, nihai ayaklanmanın her iki tarafındaki elitler de kent halkının ve köylülüğün şevki karşısında şaşırıp kalırlar. Önemsiz gibi görünen; ama politik alanın genişlediğini ortaya koyan simgesel bir meydan okuma edimi, cesur bir iddialar ve talepler sağanağını başlatır. İsyancıların son liderinin yazdığı gibi, "Köylüler öyle büyük bir cesaret kazandılar ki başlangıçta düşünmeye bile cesaret edemeyecekleri şeyler yaptılar."[38] Romans'da bir vergi protestosu başarı kazandığında ve kent ileri gelenleri güvenlikleri için korkarak kentten ayrılıp daha güvenlik içinde olacakları yerlere gittiklerinde, nüfusun büyük çoğunluğu bunu kazanabileceklerine dair bir

na hiçbir zaman neden çıkamadığını açıklamaya çalışan bir analiz tahayyül edilebilir. Geliştirilmelerini ve ifade edilmelerini engelleyen baskı ve atomizasyonun etkileri bir yana, birçok gerçek çıkar, karizmatik seferberliğin dayandığı gizli iktidar şebekesini yaratacak kadar tutarlı ya da yaygın değildir.

38. Ladurie, *Carnival in Romans*, 99.

işaret olarak aldı. Cephe yarılmış gibi görünüyordu. İşaretin kendisi giderek daha cüretkâr bir hal alan küstahlık ve meydan okuma edimlerini kışkırtmak için yeterliydi. Ünlü bir halk düşmanı şöyle diyordu: "Soylulara ve hatta hâlâ mevcut olan toprak mülkiyeti sistemine karşı sözel ya da sözelin ötesindeki küfürler, Romans'da hızla yayılıyordu: Adı geçen kentte ve çevresindeki köylerde, *en bayağı hödük kendisini kendi derebeyi kadar büyük bir lord olarak görüyordu.*"[39] Romans'daki olayların bu açıklamalarında, normal koşullar altında askıda tutulan; ama iktidar ilişkilerinin değiştiği bir kez ortaya çıkınca serbest bırakılan bütün bir eşitlik, adalet ve intikam söylemini fark etmemek zordur. Otoriteleri o kadar şaşırtan cesaret ve kibir edimleri belki de kamusal sahnede doğaçlama uygulanmıştı, ama halk kültürünün ve pratiğinin gizli senaryosunda uzun süredir ve geniş bir şekilde hazırlanıyordu.

İngiliz İç Savaşı sırasındaki radikal halk hareketleri için de aynı şeyler söylenebilir. Altsınıfların önceki sahne arkası kültür ve direnişini incelemeden, bu hareketleri niteleyen coşku ve etkinlik patlamasını anlamak imkânsızdır. Christopher Hill'in çok iyi gösterdiği gibi serbest bırakılan ve sonra Cromwell tarafından ezilen halk devriminin her yönünün, kamusal tezahüründen çok önce gelen, dikkati çekmeme siyaseti güden halk kültürü ve pratiğinde bir karşılığı vardı.[40] Böylelikle, Digger ve Leveller'lar, o dönemde kamusal olarak hüküm sürenden temel olarak farklı olan mülkiyet haklarını açık açık talep ettiler. Popülerlikleri ve ahlâki taleplerinin gücü, kendilerine dayatılan sınırları hiçbir zaman haklı görmemiş olan ve ifadesini kaçak avlanma, çitleri yıkma ve benzeri pratiklerde bulmuş olan sahne arkasındaki bir halk kültüründen geliyordu. İç Savaş'ın başlamasıyla ve içerir göründüğü devrimci vaatle birlikte, bu gizli senaryo kendini açık açık ilan edebildi ve en aziz adalet ve intikam hayallerine yönelik olarak hareket edebildi. Digger'ların ideolojik sözcüsü olan Winstanley, Bayan Poyser'in başardığının daha gelişkin ve destekli bir versiyonu olarak görülebilecek bir şey başardı. Toprağın alınıp satılmasının ölüm cezası gerektiren bir suç olmasını önerirken hiç de yeni bir şey söylemiyordu. Yalnızca o zamana kadar tam olarak ifade edilemeyen bir dizi inanç

39. *A.g.y.*, 130, vurgular bana ait.
40. *The World Upside Down*, 7. bölüm.

ve pratikte örtülü olan popüler enerjiyi açığa çıkarıyordu. Onun çağrısının yarattığı güç, gizli senaryonun şebekesine bağlıydı.

Seeker'lar, Ranter'lar ve ilk Quaker'lar arasında eşzamanlı olarak heterodoks dinsel pratiklerin patlaması da daha önce yeraltında var olan inançların ve pratiklerin açık ifadesiydi.[41] Bu inanç ve pratiklerin kökenleri Lollardy'nin kaçamaklı pratiğinde, Hill'in Kalvinizmin "alter-ego"su dediği popüler bir antinomianizmde [ahlâk kurallarına karşı gelme-ç.n.], halkın birahanelerde ve meyhanelerde ifade edilen. ruhban sınıfına ve resmi dine yönelik kuşkuculuğunda ve bir sürü popüler sapkın mezhepte görülebilirdi. Yerleşik dinsel otoritelerin (ve daha sonra Kalvinizmin) gözetimi nedeniyle, halk dini kamusal yaşamın kıyılarında kaçak bir varoluşa sahipti. İç Savaş perdeleri indirdi ve halk heterodoksluğunun, resmi doktrinin ve pratiklerin açık sözlü ve gürültücü bir rakibi olarak yeni düzeylere yükselmesine nihayet olanak sağladı.[42]

Toplumsal bir hareketin başlangıcında, belirli bir slogan herkesin ağzına yerleştiğinde ve ruh halini yakaladığında, gücünün gizli senaryonun en derin bir şekilde hissedilen duygularını yoğunlaştırmasından kaynaklanması çok muhtemeldir. 1970'de Polonya'nın Baltık şehirlerindeki işçi sınıfı isyanları ve gösterilerinde, "Kahrolsun Kızıl Burjuvazi" böyle bir slogandı. *Burjuvazi* ismini değiştiren *kızıl* sıfatının retorik gücünden ayrı olarak, bu sloganın, mutfak masalarının etrafında, küçük işçi grupları arasında, birahanelerde ve yakın arkadaşlar arasında biriken binlerce acı şakanın, kızgınlığın ve öfkenin ruhunu yakaladığı düşünülebilir.[43] Proletaryanın temsilcilerinin ehlikeyf yaşamı –özel alışveriş dükkânları, tatil kaplıcaları ve av köşkleri, parti hastaneleri, ayrıcalıklı evleri ve dayanıklı tüketici malları, çocuklarının eğitim avantajları, kibirlilikleri ve toplumsal mesafeleri, devlet bütçesini temellük etmeleri, rüşvet-

41. *A.g.y.*, bölüm 8, 9. Bir sonraki cümledeki alıntı s. 130'dan yapılmıştır.
42. Daha okuryazar bir toplumda, yazılı bir metnin halk imgelemindeki önemi ile çağrıda bulunduğu kamunun gizli senaryosunu cisimleştirme ölçüsü arasında aynı bağlantılar kurulmak istenebilir. Bu nedenle Christopher Hill, İngiltere'de Thomas Paine'in yapıtlarına büyük ilgi duyulmasının, Thomas Paine'in yazılarının temel zeminini [zanaatkârlar ve köksüz taşralıların] ayak seslerinin ve yasadışı söylemlerin mırıldanılmasının" oluşturmasıyla açıklandığını yazıyor. *Puritanism and Revolution: The English Revolution of the Seventeenth Century*, 102.
43. Goodwyn, *How to Make a Democratic Revolution*, 3. bölüm.

çilikleri– güvenli mekânlarda muazzam bir öfke ve güç söylemini ateşlemiş olmalıdır. Görünüşte basit olan bir cümlenin arkasındaki gücü açıklayan, 1970'ten çok önce sahne arkasında yaratılan bu toplumsal arşivdir.

O halde, gizli senaryonun ilk kamusal ilanının, politik hamleler yaratma kapasitesini açıklayan bir tarihöncesi vardır. Kuşkusuz ilk meydan okuma edimi kesin bir yenilgiyle karşılaşırsa, başkaları tarafından taklit edilme ihtimali yoktur. Ancak başarısız olanların cesaretine hayran olunduğu ve hatta cesaret, toplumsal haydutluk ve soylu fedakârlık öykülerinde mitleştirildiği belirtilmelidir. O zaman bunlar da gizli senaryonun parçaları haline gelirler.

Gizli senaryonun ilk ilanı başarılı olduğunda, simgesel bir edim olarak harekete geçirme kapasitesi potansiyel olarak korkunçtur. Taktik ve strateji düzeyinde, rüzgârda savrulan güçlü bir samandır. Her şeyin muhtemel bir tersine çevrilmesine alamet eder. Bir sosyoloğun dediği gibi, anahtar simgesel edimler "bütün bir karşılıklı korku sisteminin dayanıp dayanmayacağını test eder."[44] Politik inançlar, öfke ve hayaller düzeyinde, toplumsal bir patlamadır bu. Bu ilk ilan sayısız başka insan adına konuşur, tarihsel olarak fısıldananı, denetim altında tutulanı, bastırılanı, boğulanı ve dizginleneni yüksek sesle haykırır. Sonuç bir çılgınlık anına benziyorsa, yarattıkları politika gürültücü, heyecanlı, çılgın ve zaman zaman şiddetliyse, bunun nedeni belki de güçsüzlerin pek nadir olarak kamusal sahneye çıkmaları ve sonunda oraya ulaştıklarında söyleyecek ve yapacak çok fazla şeyleri olmasıdır.

---

44. Collins, *Conflict Sociology*, 367.

BİBLİYOGRAFYA

Abbiateci, André. 1970. "Arsonists in Eighteenth-Century France: An Essay in the Typology of Crime." İng. çev. Elborg Forster *Deviants and the Abandoned in French Society: Selections from the Annales* içinde, (der.) Robert Förster ve Orest Ranum. Baltimore: John Hopkins University Press.

Abbot, Jack Henry. 1982. *In the Belly of the Beast*. New York: Vintage.

Abercrombie, Nicholas, Stephen Hill ve Bryan S. Turner. 1980. *The Dominant Ideology Thesis*. Londra: Allen and Unwin.

Abu-Lughod, Lila. 1986. *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Berkeley: University of California Press.

Adas, Michael. 1979. *Prophets of Rebellion: Millenarian Protest against European Colonial Order*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Adriani, N., ve Albert C. Kruyt. 1951. De *barée sprekende torajas van Midden-Celebes*. Amsterdam: Nord: Hollandische Vitgevers Maatschappig.

Agulhon, Maurice. 1970. *La république au village: Les populations du Var de la révolution à la seconde république*. Paris: Plon.

Alcoff, Lind. 1988. "Cultural Feminism versus Post-structuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 13 (3): 405-36.

Allport, Gordon W., ve Leo Postman. 1947. *The Psychology of Rumor*. New York: Russell and Russell.

Althusser, Louis. 1970. *Reading Capital*. Londra: New Left Books.

Ardener, Shirley, der. 1977. *Perceiving Women*. Londra: J.M. Dent and Sons.

Ash, Timothy Garton. 1983. *The Polish Revolution: Solidarity*. New York: Charles Scribner's Sons.

Atkinson, Jane Mannig. 1984. "Wrapped Words: Poetry and Politics among the Wana of Central Sulawesi, Indonesia." *Dangerous Words: Language and Politics in the Pacific* içinde, der. Donald Lawrence Brenneis ve Fred B. Myers. New York: New York University Press.

Babcock, Barbara, der. 1978. *The Reversible World: Symbolic Inversion in Art and Society*. Ithaca: Cornell University Press.

Bachrach, Peter, ve Morton S. Baratz. 1970. *Power and Poverty: Theory and Practice*. New York: Oxford University Press.

Bakhtin, Mikhail. 1984. *Rabelais and His World*. İng. çev. Helen Iswolsky. Bloomington: Indiana University Press.

Balzac, Honoré de. 1949. *Les paysans*. Paris: Pleiades. [*Köylüler*, çev. İ. Yerguz, Sosyal Y., 1984]

—. 1970. *A Harlot High and Low [Splendeurs et misères des courtisanes]*. İng. çev. Reyner Happenstall. Harmondsworth: Penguin. [*Kibar Fahişeler*, çev. N. Altınova, Oda Y., 1990]

Bauman, Zygmunt. 1976. *Socialism, the Active Utopia*. New York: Holmes and Meier.

Belenky, Mary ve d. 1986. *Womens' Ways of Knowing: The Development of*

Self, Voice, and Mind. New York: Basic Books.
Bell, Colin, ve Howard Newby. 1973. "The Sources of Agricultural Workers' Images of Society." *Sociological Review* 21 (2): 229-53.
Benveniste, Émile. 1974. *Problèmes de linguistique générale,* cilt 2. Paris: Gallimard.
Berée, Yves-Marie. 1976. *Fêtes et révolte: Des mentalités populaires du XVI^e au XVIII^e siècle.* Paris: Hachette.
Berkowitz, Leonard. 1962. *Aggression: A Social Psychological Analysis.* New York: McGraw Hill.
Bernstein, Basil. *Class, Codes, and Control.* Londra: Routledge and Kegan Paul.
Berreman, Gerald D. 1959. "Caste in Cross Cultural Perspective." *Japan's Invisible Race: Caste in Culture and Personality* içinde, der. George DeVos ve Hiroshi Wagatsuma. Berkeley: University of California Press.
Bloch, Marc. 1970. *French Rural History: An Essay on Its Basic Character.* İng. çev. Wanet Sondheimer. Berkeley: University of California Press.
Bodin, L. ve J. Touchard. 1961. *Front Populaire.* Paris: Armand Colin. "Moments of Madness," içinde, Aristide R. Zolberg. *Politics and Society* 2 (2): 183-207.
Boulle, Pierre. 1985. "In Defense of Slavery: Eighteenth-Century Opposition to Abolition and the Origins of a Racist Ideology in France." *History from Below: Studies in Popular Protest and Popular Ideology in Honour of George Rudé,* der. Frederick Krantz. Montreal: Concordia University.
Bourdieu, Pierre. 1977. *Outline of a Theory of Practice.* İng. çev. Richard Nice. Cambridge: Cambridge University Press.
—. 1984. *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste.* İng. çev. Richard Nice. Cambridge: Harvard University Press.
Brehm, Sharon S., ve Jack W. Brehm. 1981. *Psychological Reactance. A Theory of Freedom and Control.* New York: Academic Press.
Brenneis, Donal. 1980. "Fighting Words." *Not Work Alone: A Cross-cultural View of Activities Superfluous to Survival* içinde, der. Jeremy Cherfas ve Roger Lewin. Beverly Hills: Sage.
Brown, R. ve A. Gilman. 1972. "The Pronouns of Power and Solidarity." *Language and Social Context* içinde, der. Pier Paolo Giglioli. Harmondsworth: Penguin.
Brun, Viggo. 1987. "The Trickster in Thai Folktales." *Rural Transformation in Southeast Asia* içinde, der. C. Gunnarsson ve d. Lund: Nordic Association of Southeast Asian Studies.
Burke, Peter. 1978. *Popular Culture in Early Modern Europe.* New York: Harper and Row.
—. 1982. "Mediterranean Europe, 1500-1800." *Religion and Rural Revolt: Papers Presented to the Fourth Interdisciplinary Workshop on Peasant Studies* içinde, University of British Columbia, der. Janos M. Bak ve Gerhard Benecke. Manchester: Manchester University Press.
Campbell, Colin. 1971. *Toward a Sociology of Religion.* Londra: Macmillan.
Chakrabarty, Dipesh. 1983. "On Deifying and Defying Authority: Managers and Workers in the Jute Mills of Bengal circa 1900-1940." *Past and Present 100:* 124-46.
Chanana, Dev Raj. 1960. *Slavery in Ancient India.* Yeni Delhi: People's Publis-

hing House.
Chesnut, Mary. 1949. *A Diary from Dixie.* Boston: Houghton Mifflin.
Christian Shirley. 1988. "With a Thunderclap, Leftist Breaks Chile's Silence." *New York Times.* Haziran 30.
Cobb, R. C. 1970. *The Police and the People: French Popular Protest, 1789-1820.* Londra: Oxford University Press.
Cocks, Joan Elizabeth. 1989. *The Oppositional Imagination: Adventures in the Sexual Domain.* Londra: Routledge.
Cohen, Abner. 1974. *Two-Dimensional Man: An Essay on the Anthropology of Power and Symbolism in Complex Society.* Berkeley: University of California Press.
Cohen Robin. 1980. "Resistance and Hidden Forms of Consciousness among African Workers." *Review of African Political Economy* 19: 8-22.
Cohn, Bernard. 1959. "Changing Traditions of a Low Caste." *Traditional India: Structure and Change* içinde, der. Milton Singer. Philadelphia: American Folklore Society.
Cohn, Norman. 1957. *The Pursuit of the Millenium.* Londra: Secker and Warburg.
Collins, Randall. 1975. *Conflict Sociology: Toward an Explanatory Science.* New York: Academic Press.
Comaroff, Jean. 1985. *Body of Power, Spirit of Resistance: The Culture and History of a South African People.* Chicago: University of Chicago Press.
Conrad, Joseph. 1953. *The Secret Agent: A Simple Tale.* Garden City, N.Y., Doubleday.
Coser, Lewis. 1974. *Greedy Institutions: Patterns of Undivided Commitment.* New York: Free Press.
Crapanzano, Vincent. 1985. *Waiting: The Whites of South Africa.* New York: Vintage.
Craton, Michael. 1982. *Testing the Chains.* Ithaca: Cornell University Press.
Dahl, Robert A. 1961. *Who Governs? Democracy and Power in an American City.* New Haven: Yale University Press.
Dance, D. C., der. 1978. *Shuckin' and Jivin': Folklore from Contemporary Black Americans.* Bloomington: University of Indiana Press.
Davis, Natalie Zemon. 1978. "Women on Top: Symbolic Sexual Inversion and Political Disorder in Early Modern Europe." *The Reversible World: Symbolic Inversion in Art and Society* içinde, der. Barbara A. Babcock. Ithaca: Cornell University Press.
Detienne, Marcel ve Jean-Pierre Vernant. 1978. *Cunning Intelligence in Greek Culture and Society.* İng. çev. Janet Lloyd. Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press.
Djilas, Milovan. 1957. *The New Class.* New York: Praeger. [Yeni Sınıf?]
Douglass, Frederick. 1987. *My Bondage and My Freedom.* Der. ve sunan William L. Andrews. Urbana: University of Illinois Press.
Dournes, Jacques. 1973. "Sous couvert des maîtres." *Archives Europénnes de Sociologie* 14: 185-209.
Du Bois, W. E. B. 1969. "On the Faith of the Fathers." *The Souls of Black Folks* içinde, W.E. B. Du Bois. New York: New American Library.
Eagleton, Terry. 1981. *Walter Benjamin: Towards a Revolutionary Criticism.* Londra: Verso. *Politics and Poetics of Transgression* içinde alıntılanmıştır,

Peter Stallybrass ve Allon White. Ithaca: Cornell University Press.
Edelman, Murray. 1974. "The Political Language of the 'Helping Professions.'" *Politics and Society* 4 (3): 295-310.
Elias, Norbert. 1982. *Power and Civility.., The Civilizing Process.,* Cilt 2, İng. çev. Edmund Jephcott. New York: Pantheon.
Eliot, George. 1981. *Adam Bede.* Harmondsworth: Penguin.
Elliot, J.H. 1985. "Power and Propaganda in the Spain of Philip IV." *The Rites of Power: Symbolism, Ritual, and Politics since the Middle Ages* içinde, der. Sean Wilentz. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
Ellison, Ralph. 1952. *Invisible Man.* New York: New American Library.
Evans, Sara. 1980. *Personal Politics: The Roots of Women's Liberation in the Civil Rights Movement and the New Left.* New York: Vintage Books.
Fein, Esther B. 1988. "In a City of the Volga, Tears, Anger, Delight." *New York Times,* 7 Temmuz.
Fick, Carolyn. 1985. "Black Peasants and Soldiers in the St. Domingue Revolution: Initial Reactions to Freedom in the South Province." *History from Below: Studies in Popular Protest and Popular Ideology in Honour of George Rudé* içinde, der. Frederick Krantz. Montreal: Concordia University.
Field, Daniel. 1976. *Rebels in the Name of the Tsar.* Boston: Houghton Mifflin.
Figes, Orlando. 1989. *Peasant Revolution, Civil War: The Volga Countryside in Revolution.* Oxford: Clarendon Press.
Finlay, M. I. 1968. "Slavery." *International Encyclopedia of the Social Sciences,* cilt 14, der. D. Sills. New York: Macmillan.
Foucault, Michel. 1979. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison.* İng. çev. Alan Sheridan. New York: Vintage Books.[*Hapishanenin Doğuşu,* çev. M. A. Kılıçbay, İmge K., 1992]
—. 1979. *Michel Foucault: Power, Truth, Strategy.* Der. Meaghan Morris ve Paul Patton. Sydney: Feral Publications.
—. 1989. *The History of Sexuality. An Introduction.* Cilt 1. İng. çev. R. Hurley. New York: Vintage Books. [*Cinselliğin Tarihi I,* çev. Hülya Tufan, Afa Y., 1994]
Freeman, James M. 1979. *Untouchable: An Indian Life History.* Stanford: Stanford University Press.
Friedman, Susan. 1989. "The Return of the Repressed in Women's Narrative." *The Journal of Narrative Technique* 19: 141-56.
Friedman, Thomas. 1988. "For Israeli Soldiers, 'War of Eyes' in West Bank." *New York Tines.* 5 Ocak.
Gaventa, John. 1980. *Power and Powerlessness: Quiescence and Rebellion in an Appalachian Valley.* Urbana: University of Illinois Press.
Geisey, Ralp E. 1985. "Models of Rulership in French Royal Ceremonial." *The Rites of Power: Symbolism, Ritual, and Politics since the Middle Ages* içinde, der. Sean Wilentz. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
Genovese, Eugene. 1974. *Roll, Jordan, Roll: The World the Slaves Made.* New York: Pantheon.
Giap, Nguyen Hong. 1971. *La condition des paysans au Viet-Nam à travers les chansons populaires.* Paris, thèse 3ème cycle, Sorbonne.
Giddens, Anthony. 1975. *The Class Structure of Advanced Societies.* New York: Harper.
—. 1979. *Central Problems in Social Theory: Action, Structure, and Contradicti-*

on in Social Analysis. Berkeley: University of California Press.
Gilman, Sander. 1968. *Jewish Self-Hatred: Anti-Semitism and the Hidden Language of the Jews.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.
Gilmore, Al-Tony. 1975. *Bad Nigger!: The National Impact of Jack Johnson.* Port Washington, N.J.: Kennikat Press.
Gilmore, David. 1987. *Aggression and Community: Paradoxes of Andalusian Culture.* New Haven: Yale University Press.
Glass, James M. 1985. *Delusion: Internal Dimensions of Political Life.* Chicago: University of Chicago Press.
Gluckman, Max. 1954. *Rituals of Rebellion in South-East Africa.* Manchester: University of Manchester Press.
—. 1970. *Order and Rebellion in Tribal Africa.* Londra: Allen Lane.
Goffman, Ervin. 1956. "The Nature of Deference and Demeanor." *American Anthropologist* 58 (Haziran).
—. 1971. *Relations in Public: Microstudies of the Public Order.* New York: Basic Books.
Gombrowicz, Witold. 1966. *Ferdydurke.* İng. çev. Eric Mosbacher. New York: Harcourt, Brace, and World. [*Ferdydurke*, çev. Y. Avunç, Ayrıntı Y., 1995)
Goodwin, Lawrence. "How to Make a Democratic Revolution: The Rise of Solidarnosc in Poland." El yazması kitap.
Goody, Jack. 1968. *Literacy in Traditional Societies.* Cambridge: Cambridge University Press.
Gramsci, Antonio. 1971. *Selections from the Prison Notebooks.* Der. ve İng. çev. Quentin Hoare ve Geoffrey Nowell Smith. Londra: Wishart. [*Hapishane Defterleri*, çev. K. Somer, Sol Y., 1986]
Graves, Robert. Tarihsiz. *Lars Porsena, or the Future of Swearing and Improper Language.* Londra: Kegan Paul, Trenc, Trubner and Co.
Greene, Graham. 1966. *The Comedians.* New York: Viking Press.
Guha Ranajit. 1983. *Elementary Aspects of Peasant Insurgency.* Delhi: Oxford University Press.
Guillaumin, Emile. 1983. *The Life of a Simple Man.* Ed. Eugen Weber, gözden geçiren ve çeviren Margaret Crosland. Hanover, N.H.: University Press of New England.
Habermas, Jürgen. 1975. *Legitimation Crisis.* Boston: Beacon Press.
—. 1984. *The Theory of Communicative Action.* Cilt 1, *Reason and the Rationalization of Society.* İng. çev. Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press.
Hall, Stuart ve Tony Jefferson. 1976. *Resistance Through Rituals: Youth Subcultures in Post-war Britain.* Londra: Hutchinson.
Halliday, M. A. K. 1978. *Language as Social Semiotic.* Londra: Edward Arnold.
Harper, Edward B. 1968. "Social Consequences of an Unsuccessful Low Caste Movement." *Social Mobility in the Caste System in India: An Interdisciplinary Symposium, Comparative Studies in Society and History,* Ek sayı 3, der. James Silverberg. Lahey: Mouton.
Havel, Václav. 1987. *Times Literary Supplement..* 23 Ocak.
Hearn, Frank. 1978. *The Incorporation of the 19th-Century English Working Class. Contributions in Labor History,* sayı 3. Westport, Conn.: Greenwood Press.
Hebdige, Dick. 1976. "Reggae, Rastas, and Rudies." *Resistance Through Rituals: Youth Subcultures in Post-war Britain.* Londra: Hutchinson.

Heusch, Luc de. 1964. "Mythe et société féodale: Le culte de Kubandwa dans le Rwanda traditional." *Archices de Sociologie des Religions* 18: 133-46.
Hill, Christopher. 1958. *Prutanism and Revolution: The English Revolution of the Seventeenth Century*. New York: Schocken.
—. 1972. *The World Turned Upside Down*. New York: Viking.
—. 1982. "From Lollardy to Levellers." *Religion and Rural Revolt: Papers Presented to the Fourth Interdisciplinary Workshop on Peasant Studies* içinde, University of British Columbia, der. Janos M. Bak ve Gerhard Benecke. Manchester: Manchester University Press.
—. 1985. "The Poor and the People in Seventeenth-Century England.". *History from Below: Studies in Popular Protest and Popular Ideology in Honour of George Rudé,* der. Frederick Krantz. Montreal: Concordia University.
Hirschman, Albert O. 1970. *Exit, Voice, and Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations, and States*. Cambridge: Harvard University Press.
Hobsbawn, Eric. 1965. *Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries*. New York: Norton.
—, ve George Rudé. 1968. *Captain Swing*. New York: Pantheon.
—. 1973. "Peasants and Politics." *Journal of Peasant Studies* I (I): 13.
Hochschild, Arlie Russell. 1983. *The Managed Heart: The Commercialization of Human Feeling*. Berkeley: University of California Press.
Hoggart, Richard. 1954. *The Uses of Literacy: Aspects of Worrking Class Life*. Londra: Chatto and Windus.
Huang, Ray. 1981. *1571: A Year of No Significance*. New Haven: Yale University Press.
Hurston, Zora Neale. 1973. "High John de Conquer." *Mother Wit* içinde, der. Alan Dundes. Englewood Cliffs: Prentice Hall.
Ileto, Reynaldo Clemeña. 1975. "Pasyon and the Interpretation of Change in Tagolog Society." Doktora tezi, Cornell University.
Isaac, Rhys. 1985. "Communication and Control: Authority Metaphors and Power Contests on Colonel Landon Carter's Virginia Plantation, 1752-1778." *The Rites of Power: Symbolism, Ritual, and Politics since the Middle Ages içinde,* der. Sean Wilentz. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
Jayawardena, Chandra. 1968. "Ideology and Conflict in Lower Class Communities." *Comparative Studies in Society and History* 10 (4): 413-46.
Jones, Charles C. 1842. *The Religious Institution of the Negroes in the United States*. Savannah.
Jones, Edward. 1964. *Ingratiation: A Social Psychological Analysis*. New York: Appleton-Century-Crofits.
Joyner, Charles. 1984. *Down by the Riverside*. Urbana: University of Illinois Press.
Jürgensmeyer, Mark. 1980. "What if Untouchables Don't Believe in Untouchability-" *Bulletin of Concerned Asian Scholars* 12 (1): 23-30.
—. 1982. *Religion as Social Vision: The Movement against Untouchability in 20th Century Punjab*. Berkeley: University of California Press.
Kamm, Henry. 1989. "In East Berlin, Satire Conquers Fear." *New York Times,* 17 Ekim.
Kanter, Rosabeth Moss. 1972. *Commitment and Community: Communes and Utopias in Sociological Perspective*. Cambridge; Harvard University Press.

Kardiner, Abram ve Lionel Ovesey. 1962. *The Mark of Oppression: Explorations in the Personality of the American Negro.* Cleveland: Meridian Books.
Kerr, Clark ve Abraham Siegel. 1954. "The Inter-Industry Propensity to Strike: An International Comparison." *Industrial Conflict* içinde, der. Arthur Kornhauser ve d. New York: McGraw-Hill.
Khare, R. S. 1984. *The Untouchable as Himself: Ideology, Identity, and Pragmatism among the Lucknow Chamars.* Cambridge Studies in Cultural Systems, sayı 8. Cambridge: Cambridge University Press.
Khawam René B., İng. çev. 1980. *The Subtle Ruse: The Book of Arabic Wisdom and Guile.* Londra: East-West Press.
Klausner, William J. 1987. "Siang Miang: Folk Hero." *Reflections on Thai Culture* içinde. Bangkok: The Siam Society.
Kolchin, Peter. 1987. *Unfree Labor: American Slavery and Russian Serfdom.* Cambridge: Harvard University Press.
Kundera, Milan. 1983. *The Joke.* İng. çev. Michael Henry Heim. Harmondsworth: Penguin. [*Şaka*, çev. Z. Gençosman, Can Y., 1990]
Kunzle, David. 1978. "World Upside Down: The Iconography of a European Broadsheet Type." *The Reversible World: Symbolic Inversion in Art and Society* içinde der. Barbara A. Babcock. Ithaca: Cornell University Press.
Laba, Roman. Çıkacak. "The Roots of Solidarity: A Political Sociology of Poland's Working Class Democratization." Princeton: Princeton University Press.
Ladurie, Emmanuel Le Roy. 1979. *Carnival in Romans.* İng. çev. Mary Feeney. New York: George Braziller.
Lakoff, Robin. 1975. *Language and Women's Place.* New York: Harper Colophon.
LeBon, Gustav. 1895. *La psychologie des foules.* Paris: Alcan.
Lefebvre, Georges. 1973. *The Great Fear of 1789: Rural Panic in Revolutionary France.* Çeviren Joan White. New York: Pantheon.
Levine, Lawrence W. 1977. *Black Culture and Black Consciousness.* New York: Oxford University Press.
Lewis, I. M. 1971. *Ecstatic Religion: An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism.* Harmondsworth: Penguin.
Lichtenstein, Alex. 1988. "That Disposition to Theft, with which they have been Branded: Moral Economy, Slave Management, and the Law." *Journal of Social History* (Bahar).
Lincoln, Bruce. 1985. "Revolutionary Exhumations in Spain, July 1936." *Comparative Studies in Society and History* 27 (2): 241-60.
Linebaugh, Peter, 1976. "Karl Marx, the Theft of Wood, and Working-class Composition: A Contribution to the Current Debate." *Crime and Social Justice* (Sonbahar-Kış), *5-16.*
Livermore, Mary. *1889. My Story of the War.* Hartford, Conn. Albert J. Raboteau. 1978. *Slave Religion: The "Invisible Institution" of the Antebellum South* içinde. New York: Oxford University Press.
Lockwood, P. 1966. "Sources of Variation in Working-Class Images of Society." *Sociological Review* 14 (3): 249-67.
Lukes, Steven. 1974. *Power: A Radical View.* Londra: Macmillan.
McCarthy, Jon D., ve William L. Yancey. 1970. "Uncle Tom and Mr. Charlie: Metaphysical Pathos in the Study of Racism and Personality Disorganizati-

on." *American Journal of Sociology* 76:648-72.
McCarthy, Thomas. 1989. *The Critical Theory of Jürgen Habermas*. Londra: Hutchinson.
McKay, Ian. 1981. "Historians, Anthropology, and the Concept of Culture." *Labour/Travailleur*, cilt 8-9: 185-241.
Malcolmson, R.W. 1973. *Popular Recreations in English Society 1700-1850*. Cambridge: Cambridge University Press.
Marriott, McKim. 1955. "Little Communities in an Indigenous Civilization." *Village India* içinde, der. McKim Marriott. Chicago: University of Chicago Press.
Martinez-Allier, Juan. 1971. *Labourers and Landowners in Southern Spain*. St. Anthony's College Oxford Publications, sayı 4. Londra: Allen and Unwin.
Mathiesen, Thomas. 1965. *The Defenses of the Weak: A Sociological Study of a Norwegian Correctional Institution*. Londra: Tavistock.
Melville, Herman. 1968. "Benito Cereno." *Billy Budd and Other Stories* içinde. New York: Penguin.
Milgram, Stanley. 1974. *Obedience to Authority: An Experimental View*. New York: Harper and Row.
Miliband, Ralph. 1969. *The State in Capitalist Society*. Londra: Werdenfeld and Nicholson.
Moffat, Michael. 1969. *An Untouchable Community in South India: Structure and Consensus*. Princeton: Princeton University Press.
Moore, Barrington, J. 1987. *Injustice: The Social Bases of Obedience and Revolt*. White Plains, N.Y.: M. E. Sharpe.
Mullin, Gerard W. 1972. *Flight and Rebellion: Slave Resistance in 18th Century Virgina*. New York: Oxford University Press.
Najita, Tetsuo ve Irwin Scheiner. 1978. *Japanese Thought in the Tokugawa Period, 1600-1868: Methods and Metaphors*. Chicago: University of Chicago Press.
Newby, Howard. 1975. "The Deferential Dialectic." *Comparative Studies in Society and History* 17 (2): 139-64.
Nietzsche, Friedrich. 1969. *On the Genealogy of Morals* İng. çev. Walter Kaufman ve F. J. Hollingsdale. New York: Vintage. [*Ahlâkın Soykütüğü Üzerine*, çev. A. İnam, Ara Y., 1990]
Nicholls, David. 1984. "Religion and Peasant Movements during the French Religious Wars." *Religion and Rural Revolt: Papers Presented to the Fourth Interdisciplinary Workshop on Peasant Studies* içinde, University of British Columbia, der. Janos M. Bak ve Gerhard Benecke. Manchester: Manchester University Press.
Nonini, Donald ve Arlene Teroka. Çıkacak. "Class Struggle in the Squared Circle: Professional Wrestling as Working-Class Sport." *Dialectical Anthropology: The Ethnology of Stanley Diamond* içinde, der. Christine W. Gailey ve Stephen Gregory. Gainesville: University of Florida Press.
O'Donnell, Guillermo. 1986. "On the Fruitful Convergences of Hirschman's *Exit, Voice, and Loyalty* and *Shifting Involvements*: Reflections from Recent Argentine Experience." *Development, Democracy and the Art of Trespassing: Essays in Honor of Albert Hirschman* içinde, der. Alejandro Foxley ve d. Notre Dame: Notre Dame University Press.
Orwell, George. 1962. *Inside the Whale and Other Essays*. Harmondsworth: Penguin.

Osofsky, Gilbert, der. 1969. *Puttin'on Ole Massa: The Slave Narratives of Henry Bibb, William Wells, and Solomon Northrup*. New York: Harper and Row.
Owen, Robert. 1920. *The Life of Robert Owen*. New York: Alfred Knopf.
Parkin, Frank. 1971. *Class, Inequality and the Political Order*. New York: Praeger.
Patterson, Orlando. 1982. *Slavery and Social Death: A Comparative Study*. Cambridge: Harvard University Press.
Piven, Frances Fox ve Richard Cloward. 1977. *Poor People's Movements: Why They Succeed, How They Fail*. New York: Vintage.
Poulantzas, Nicos. 1978. *State, Power, Socialism*. Londra: New Left Books.
Polsby, Nelson. 1963. *Community Power and Political Theory*. New Haven: Yale University Press.
Pred, A. 1989. "The Locally Spoken Word and Local Struggles." *Environment and Planning D: Society and Space* 7: 211-33.
—.1989. *Lost Words and Lost Worlds: Modernity and the Language of Everyday Life in Late Nineteenth-Century Stockholm*. Cambridge: Cambridge University Press.
Raboteau, Albert. 1978. *Slave Religion: The "Invisible Institution" of the Antebellum South*. New York: Oxford University Press.
Reddy, William M. 1977. "The Textile Trade and the Language of the Crowd at Rouen, 1752-1871." *Past and Present* 74: 62-89.
Reeves, Marjorie E. 1972. "Some Popular Prophesies from the 14th to 17th Centuries." *Popular Belief and Practice: Papers Read at the 9th Summer Meeting and 10th Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society* içinde, der. G.J. Cuming ve Derek Baker. Cambridge: Cambridge University Press.
Rhys, Jean. 1974. *After Leaving Mr.McKenzie*. New York: Vintage.
Rickford John R. 1983. "Carrying the New Wave into Syntax: The Case of Black English BIN." *Variation in the Form and Use of Language* içinde, der. Robert W. Fasold. Washington: Georgetown University Press.
Robinson, Armstead L. Çıkacak. *Bitter Fruit of Bondage: Slavery's Demise and the Collapse of the Confederacy*. New Haven: Yale University Press.
Rogers, Susan Carol. 1975. "Female Forms of Power and the Myth of Male Dominance: A Model of Female/Male Interaction in Peasant Society." *American Ethnologist* 2 (4): 727-56.
Rollins, Judith. 1985. *Between Women: Domestics and Their Employers*. Philadelphia: Temple University Press.
Rosengarten, Theodore. 1974. *All God's Dangers: The Life of Nate Shaw*. New York: Knopf.
Rothkurg, Lionel. 1984. "Icon and Ideology in Religion and Rebellion, 1300-1600: Bayernfreiheit and Réligion Royale." *Religion and Rural Revolt? Papers Presented to the Fourth Interdisciplinary Workshop on Peasant Studies* içinde, University of British Columbia. Manchester: Manchester University Press.
Rudé, George. 1959. *The Crowd in the French Revolution*. Oxford: Clarendon Press.
—. 1964. *The Crowd in History: A Survey of Popular Disturbances in France and England, 1730-1848*. New York: Wiley.
Rudwin, Maximillian J. 1920. *The Origin of the German Carnival Comedy*. New

York: G.E. Stechert.
Sabean, David Warren. 1984. *Power in the Blood: Popular Culture and Village Discourse in Early Modern Europe.* Cambridge: Cambridge University Press.
Sales, Roger. 1983. *English Literature in History, 1780-1830: Pastoral and Politics.* Londra: Hutchinson.
Sartre, Jean-Paul. 1976. *The Critique of Dialectical Reason.* İng. çev. Alan Sheridan-Smith. Londra: New Left Books.
Scheler, Max. 1961. *Ressentiment.* İng. çev. William W. Holdheim, der. Lewis A. Coser. Glencoe, Ill.: Free Press.
Schopenhauer, Arthur. 1891. *Selected Essays of Arthur Schopenhauer.* İng. çev. Ernest Belfort Bax. Londra: George Bell. Alıntı yapan Sander Gilman, *Jewish Self-Hatred: Anti-Semitism and the Hidden Language of the Jews.* 1968. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
Scott, James C. 1977. "Protest and Profanation: Agrarian Revolt and the Little Tradition." *Theory and Society* 4 (1): 38 ve 4 (2): 211-46.
—. 1985. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance.* New Haven: Yale University Press.
—. 1987. "Resistance Without Protest and Without Organization: Peasant Opposition to the Islamic *Zakat* and the Christian Title." *Comparative Studies in Society and History* 29 (3).
Searles, Harold F. 1965. *Collected Papers on Schizophrenia and Related Subjects.* New York: International Universities Press.
Sennett, Richard ve Jonathan Cobb. 1972. *The Hidden Injuries of Class.* New York: Knopf.
—. 1977. *The Fall of Public Man.* New York: Knopf. [*Kamusal İnsanın Çöküşü,* çev. Serpil D. Tuncer, Ayrıntı Y., 1995]
Sharpe, Gene. 1973. *The Politics of Nonviolent Action, Power and Struggle*'ın 1. kısmı. Boston: Porter Sargent.
Skinner, G. William. 1975. *Marketing and Social Structure in Rural China.* Tucson: Association of Asian Studies.
Slamet, Ina E. 1982. *Cultural Strategies for Survival: The Plight of the Javanese.* Comparative Asian Studies Program, monograph sayı 5. Rotterdam: Erasmus University.
Stallybrass, Peter ve Allon White. 1986. *The Politics and Poetics of Transgression.* Ithaca: Cornell University Press.
Stinchcombe, Arthur. 1970. "Organized Dependency Relations and Social Stratification." *The Logic of Social Hierarchies* içinde, der. Edward O. Laumann ve d. Chicago: Chicago University Press.
Strauss, Leo. 1973. *Persecution and the Art of Writing.* Westport, Conn.: Greenwood Press.
Taal, J.F. 1963. "Sanskrit and Sanskritization." *Journal of Asian Studies* 22 (3).
Thibaut, John ve Harold Kelly. 1959. *The Social Psychology of Groups.* New York: Wiley.
Thompson, E.P. 1966. *The Making of the English Working Class.* New York: Vintage.
—. 1974. "Patrician Society, Plebeian Culture." *Journal of Social History* 7 (4).
—. 1975. *Whigs and Hunters: The Origins of the Black Act.* New York: Pantheon.

Trudgill, Peter. 1974. *Sociolinguistics: An Introduction to Language and Society.* Harmonsworth: Penguin.

Turner, Victor. 1969. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure.* Chicago: Aldine.

Veyne, Paul. 1976. *Le pain et le cirque.* Paris: Editions de Seuil.

Viola, Lynne. 1986. "Babí bunty and Peasant Women's Protest during Collectivization." *The Russian Review* 45: 23-42.

Walker, Alice. 1982. "Nuclear Exorcism." *Mother Jones,* Eylül-Ekim.

Walker, Jack E. 1966. "A Critique of the Elitist Theory of Democracy." *American Political Science Review* 60: 285-95.

Walthall, Anne. 1983. "Narratives of Peasant Uprisings in Japan." *Journal of Asian Studies* 43 (3): 571-87.

—. 1986. "Japanese *Gimin:* Peasant Martyrs in Popular Memory." *American Historical Review* 91 (5): 1076-102.

Weber, Max. 1963. *The Sociology of Religion.* Boston: Beacon Press.

Weiner, Annette B. 1984. "From Words to Objects to Magic: 'Hard Words' and the Boundaries of Social Interaction." *Dangerous Words: Language and Politics in the Pacific* içinde, der. Donald Lawrence Brenneis ve Fred R. Myers. New York: New York University Press.

Weininger, Otto. 1906. *Sex and Character.* Londra: William Heinemann. Alıntı yapan Sander Gilman, *Jewish Self-Hatred: Anti-Semitism and the Hidden Language of the Jews.* 1968. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Weller, Robert. 1987. "The Politics of Ritual Disguise: Repression and Response in Taiwanese Popular Religion." *Modern China* 13 (1): 17-39.

Wertheim, W.F. 1973. *Evolution or Revolution.* Londra: Pelican Books.

Wilentz, Sean, der. 1985. *The Rites of Power: Symbolism, Ritual, and Politics since the Middle Ages.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Willis, Paul. 1977. *Learning to Labour.* Westmead: Saxon House.

Winn, Denise. 1983. *The Manipulated Mind: Brainwashing. Conditioning, and Indoctrination.* Londra: Octogon Press.

Wofford, Susanne. Çıkacak. "The Politics of Carnival in *Henry IV.*" *Theatrical Power: The Politics of Representation on the Shakespearean Stage* içinde, der. Helen Tartar. Stanford University Press.

Wortmann, Richard. 1985. "Moscow and Petersburg: The Problem of the Political Center in Tsarist Russia, 1881-1914." *The Rites of Power: Symbolism, Ritual, and Politics since the Middle Ages* içinde, der. Sean Wilentz. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Wright, G.O. 1954. "Projection and Displacement: A Cross-cultural Study of Folk-tale Aggression." *Journal of Abnormal Psychology* 49: 523-28.

Wright, Richard. 1937. *Black Boy: A Record of Childhood and Youth.* New York: Harper and Brothers.

Yetman, Norman. 1970. *Voices from Slavery.* New York: Holt, Rinehart.

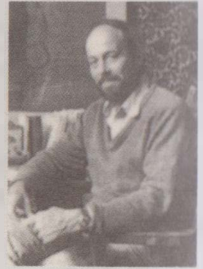
Zimbardo, Philip G. 1969. *The Cognitive Control of Motivation: The Consequences of Choice and Dissonance.* Glencoe, Ill.: Scott, Foresman.

Zola, Emile. 198. *The Earth (La Terre).* İng. çev. Douglas Parmé. Harmonsworth: Penguin. [*Toprak*, çev. Hamdi Varoğlu, MEB Y., 1992]

Zolberg, Aristide R. 1972. "Moments of Madness." *Politics and Society* 2 (2): 183-207.

Köle efendisinin, parya Brahman'ın, köylü toprak sahibinin, işçi patronunun karşısına çıplak yüzüyle çıkmaz çoğunlukla. Ezen de ezdiğiyle yüzleşmez doğrudan. Kişisel iktidar ilişkilerinde, aslında hiçbir iktidar ilişkisinde "yüz" yoktur. Ancak karşı tarafın sizi izlemediğinden emin olduğunuz anlarda çıkardığınız maskeler vardır. Herkes rol yapar ve herkes herkesin rol yapmakta olduğunu bilir. Hâkim olan, güçlülük ve âlicenaplık; tâbi olan, rıza gösterme ve itaatkârlık rolü oynar.

J. C. Scott, *Tahakküm ve Direniş Sanatları*'na, "Akıllı köylü, büyük efendinin karşısında yerlere kadar eğilir; ama sessizce osurur," diyen bir Etiyopya atasözüyle başlıyor. Scott, hâkim olanlarla tâbi olanların oynadıkları kamusal roller ile "sahne arkasında" takındıkları alaycı ve intikamcı eda (kendi terimleriyle "kamusal senaryo" ile "gizli senaryo") arasındaki etkileşimi araştırıyor. Tâbi grupların direnişlerini, kılık değiştirmiş biçimlerde, kamusal senaryoya sokmak için kullandıkları stratejileri inceliyor. Bu grupların görünüşteki sessizliklerini, içinde yaşadıkları tahakküm sistemini "doğal" karşılayıp onaylıyormuş gibi görünmelerini açıklamak için geliştirilen hegemonya ve "yanlış bilinç" kavramlarını kıyasıya eleştiriyor. Ona göre kamusal alanda oynanan bu oyun, ezilenlerin asıl gerçeği kavrayamamalarına yol açan "gerçekliğin çarpıtılmış bir biçimi" denebilecek bir görüntüden ibaret değildir. Neyin ne olduğunu gayet iyi görür ezilenler. Kamusal senaryodaki rol bölüşümü aslında örtük bir savaş cephesidir. Taraflar ani akınlarla karşı tarafın kararlılığını ve ondan neler elde edebileceklerini sınar ve belli mevziler kazanırlar hep. Dedikodu, söylenti, hırsızlık, şakalar, karnavallar, halk masalları ve şarkılar bu sınamanın aktığı kanallardır. Kimi kuramcıların sandığı gibi, bunlar güçlülerin kasten göz yumduğu, basınç azaltıcı "emniyet supapları" falan değildir. Gizli senaryo, pratik direnişin ikamesi değil; zorunlu bir koşuludur. Scott buna "altpolitika" der.



Bütün bu tezleri soyut bir teorik çerçeve içinde değil, dünya tarihinin ve coğrafyasının olağanüstü genişlikte bir bölümünden ve Gombrowicz, Sofokles, Orwell, Zola ve Balzac gibi edebiyatçılardan aldığı örneklerle anlatıyor Scott.

Gerçek bir "ufuk turu." Tarih artık sadece kazananların yazdığı bir şey değil.

AYRINTI • İNCELEME
ISBN 975-539-109-6

